

4051

KTC

Erik Borgman

SPOREN VAN DE
BEVRIJDENDE
GOD

SPOREN VAN DE BEVRIJDENDE GOD

Deze uitgave is deel 7 in de reeks KERK EN THEOLOGIE IN CONTEXT (KTC) van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Katholieke Universiteit te Nijmegen.

De reeks staat onder redactie van:

prof dr. P.H.J.M. Camps

drs. B.A. Endedijk

dr. H.S.M. Groenen

prof.dr. H. Haring

Eerder verschenen in deze reeks:

Dr J.F.L.M. Cornelissen

PATER EN PAPOEA

Ontmoeting van de missionarissen van het Heilig Hart met de cultuur der Papoea's van Nederlands Zuid-Nieuw-Guinea (1905-1963)

ISBN 90 242 3225 2

Berma Klein Goldewijk, Erik Borgman, Fred van Iersel (red.)

BEVRIJDINGSTHEOLOGIE IN WEST-EUROPA

Teksten van het symposium 'Westeuropese bevrijdingstheologie', gehouden op 12-13 november 1987 aan de Theologische Faculteit te Nijmegen

ISBN 90 242 3195 7

Dr J.N. Breetvelt

DUALISME EN INTEGRATIE

Een studie van de factoren die een rol spelen bij het hervinden van identiteit bij opgeleide afrikanen

ISBN 90 242 5019 6

Dr J.A.G. Gerwin van Leeuwen o f m

FULLY INDIAN - AUTHENTICALLY CHRISTIAN

A study of the first fifteen years of the NBCLC (1967-1982), Bangalore - India, in the light of the theology of its founder, D.S. Amalorpavadass

ISBN 90 242 4906 6

Deze studie maakt deel uit van het VF-project 'Contextualiteit in het missiologisch denken' van de vakgroep Missiologie, Katholieke Universiteit te Nijmegen

Dr C.A.M. de Jong ss cc

KOMPAS 1965-1985

Een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van Indonesië

ISBN 90 242 5415 9

Drs J.P. Heijke

KAMEROENSE BEVRIJDINGSTHEOLOGIE JEAN-MARC ELA

Theologie van onder de boom

ISBN 90 242 5335 7

Deze studie maakt deel uit van het VF-project 'Contextualiteit in het missiologisch denken' van de vakgroep Missiologie, Katholieke Universiteit te Nijmegen

SPOREN VAN DE BEVRIJDENDE GOD

UNIVERSITAIRE THEOLOGIE IN AANSLUITING OP
LATIJNSAMERIKAANSE BEVRIJDINGSTHEOLOGIE,
ZWARTE THEOLOGIE EN FEMINISTISCHE THEOLOGIE

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen,
volgens besluit van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen op
maandag 22 oktober 1990
des namiddags te 3.30 uur

door

Erik Petrus Nicolaas Maria Borgman
geboren op 6 juni 1957
te Amsterdam



UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J.H. KOK – KAMPEN 1990

Promotor: prof.dr. H. Haring

© E P N M Borgman, Utrecht 1990
Licentie-uitgave Kok, Kampen 1990
Omslag P Wissink, KUN
Zetwerk Infobever, Nijmegen
ISBN 90 242 6510 X/CIP/NUGI 632

Alle rechten voorbehouden Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever, behoudens uitzonderingen door de wet gesteld

Voorwoord

In de woorden die aan hun eigenlijke wetenschappelijke studie voorafgaan, laten auteurs nog wel eens hun hart spreken. Blijkbaar durven zij in het stukje tekst dat toch nog niet echt tot hun boek behoort dingen te schrijven die anders niet zo makkelijk uit de pen komen.

Ik denk dat in deze studie mijn betrokkenheid bij de theologie duidelijk blijkt. Toch wil ik die hier graag nog eens onderstrepen. In dit voorwoord durf ik deze studie wel een liefdesverklaring aan de theologie te noemen. Al heel kort nadat ik in 1976 met studeren begon, fascineerde het vak mij zo, dat ik me er helemaal op wilde storten en, als het even kon, van de theologiestudie mijn werk wilde maken. En hoewel ik daarna me vaak heb geërgerd aan theologieën, op theologen heb gescholden en van het theologische wereldje heb gezworen dat ik er niets meer mee te maken wilde hebben, heeft het theologiseren mij in zijn greep gehouden. Ik ben er nog steeds van overtuigd, dat het in theologische discussies om wezenlijke dingen gaat en deelname eraan is in ieder geval voor mij de beste manier om na te denken over leven, lijden en dood, over geschiedenis, onderdrukking en bevrijding en over mijn plaats in dit alles.

Uiteindelijk heb ik deze studie niet geschreven omdat hij bij mijn werk hoorde, al ben ik heel blij dat ik 'theologisch onderzoeker' van beroep ben. Ten diepste hoop ik voor die éne, onbekende lezer op één punt de functie te vervullen die de auteurs die ik hierna ter sprake breng voor mij hebben vervuld. In hun geschriften hebben ze mij gedachten aangereikt die mij verder, of in ieder geval ergens anders brachten dan waar ik was toen ik met lezen begon. Ze hebben mij als het ware hun hoofd ter beschikking gesteld, zodat ik in hun hoofd kon denken. En ik heb van hun aanbod dankbaar gebruik gemaakt. Ik heb me van hoofd naar hoofd bewogen, de gedachten die ik daar vond met elkaar geconfronteerd en laten botsen en zo ontwikkelden zich mijn 'eigen' gedachten. Overal zijn in deze studie anderen aan het woord, maar ik maak gebruik van het privilege dat schrijven zo leuk maakt: ik laat al die denkers niet hun eigen, maar mijn gang gaan. Ik hoop dat mijn hoofd ooit door een ander wordt gebruikt om zo bij te dragen aan nieuwe, onvermoede gedachten.

Mijn liefde voor de theologie is niet uit de lucht komen vallen. Zij hangt samen met de opvoeding die mijn ouders mij hebben gegeven, de vrijheid, het maatschappelijke engagement en de intellectuele nieuwsgierigheid die ze mij, in combinatie met een betrokken en kritisch geloof, hebben proberen door te geven. Zij hangt naar mijn gevoel ook samen met de erfenis van twee van mijn groot-

ouders. Mijn moeders vader liet mij zijn neiging na tot echt Amsterdams ‘kanke-
ren’ op alles wat in de wereld niet deugt of niet goed functioneert, mijn vaders
moeder gaf mij iets door van haar eenvoudige en devotionele geloof.

Maar concreet heb ik van de theologie leren houden tijdens mijn studie aan de
theologische faculteit van de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Ik had het
grote geluk daar bij Edward Schillebeeckx te studeren. Hij heeft mij leren zien
hoe breed en wijd de theologie is en duidelijk gemaakt, dat het mogelijk is in
confrontatie met zeer vele, uiteenlopende theorieën vast te houden aan een eigen
theologische vraagstelling. Hij is ook één van de eerste westerse universitaire
theologen geweest die het belang zagen van de bevrijdingstheologie en in die zin
voel ik mij in deze studie helemaal zijn leerling.

Hoewel Schillebeeckx geen school heeft gemaakt in strikte zin, heeft hij velen
geïnspireerd, waaronder de andere leden van de Nijmeegse vakgroep dogmatiek.
Zij hebben mij geleerd hoe je systematische theologie bedrijft. Vooral Ted Schoof
en Anton van Harskamp hebben veel voor mij betekend – en doen dat nog
steeds. Met beiden voel ik een vriendschapsband, beiden hebben mij bewust
gemaakt van het belang van de theologiegeschiedenis voor de systematische
theologie. Bovendien heeft Anton mij als studentassistent aangenomen en mij
laten ontdekken hoe ik op een bij mij passende manier ‘theologisch onderzoeker’
zou kunnen zijn. Ted heeft me veelvuldig gestimuleerd en me vooral geholpen
ook ‘theologisch publicist’ te worden.

In de gesecculariseerde Nijmeegse sfeer, waar men niet gericht was op binnen-
kerkelijke problemen maar wel sterk betrokken bij maatschappelijke en intellec-
tuele ontwikkelingen in brede zin, en bij de grote openheid in de discussie waarbij
de bijdragen van studenten en hoogleraren in principe even serieus genomen
werden, heb ik mij altijd zeer thuisgevoeld. Ik ben me ervan bewust, dat geen
andere instelling dan de Nijmeegse faculteit zo ‘gek’ zou zijn om een beginnend
theoloog vrij te stellen voor een zo omvattende studie als deze. En ik hoop dat ze
ook in de toekomst enigszins immuun zal blijven voor het bij voorbaat elke
creativiteit smorende ‘realisme’, dat het wetenschapsbeleid van politici en bestuur-
ders op het moment zo sterk bepaalt.

Dat deze studie uitvoerbaar was, is in belangrijke mate te danken aan het per-
soneel van de bibliotheek van het theologisch instituut. Dat ik er zo ontspannen
aan gewerkt heb, komt vooral door Hermann Häring, mijn promotor en de eerste
begeleider van het onderzoek waar deze studie uit voortkomt. In het begin heb
ik niet beseft hoe bijzonder het was dat hij zich niet als beoordelaar tegenover
mijn teksten opstelde, maar dat hij vanuit de tekst zoals die er lag samen met mij
verder dacht. De lijdensverhalen die ik van anderen te horen kreeg hebben mij dit
gedrag snel op zijn waarde leren schatten. Dat Hermann soms een keer extra aan
een afspraak herinnerd moest worden, nam ik graag op de koop toe. De relatie
met de begeleidingscommissie van het onderzoek was moeizamer, maar ook de
leden daarvan hebben me vrijgelaten om mijn eigen weg te gaan. Bijzondere dank
ben ik verschuldigd aan de commissieleden Jacques Van Nieuwenhove, Hein
Schaeffer en Anton van Harskamp, die in de laatste fase het hele manuscript
hebben gelezen en suggesties hebben gedaan voor verbeteringen. Dat de laatste

twee in de periode van het onderzoek door ingrijpen van de bisschoppen de Nijmeegse faculteit onvrijwillig hebben verlaten, stemt misnoegd. Willem Klamer en Anja van Leusden maakten geen deel uit van een commissie, maar hebben wel het manuscript gelezen en met name talrijke verbeteringen in de presentatie gesuggereerd. Vooral Anja heeft met haar nauwkeurigheid geprobeerd mijn slordigheid te compenseren. Josephie Brefeld heeft me geholpen met de Engelse samenvatting. Ik bedank hen voor hun werk, en voor de vriendschap die spreekt uit hun bereidheid het te doen.

Schrijven doe je alleen in een kamertje en weinig mensen waren rechtstreeks bij mijn onderzoek betrokken. Dat ik me toch niet geïsoleerd heb gevoeld, komt door al die individuen en groepen die mij de gelegenheid gaven ideeën op te doen en ideeën uit te dragen. Ik noem de studenten, docenten en onderzoekers van de theologische faculteit, vooral vanwege de – te schaarse – momenten dat we werkelijk in gesprek raakten over de methode, de taak en de toekomst van de theologie. Ik noem het studiesecretariaat en de ‘taakgroep conferenties’ van de Vereniging voor Theologie en Maatschappij, waar ik leerde mijn theoretiseren concreet in verband brengen met de pogingen van mensen om op allerlei plaatsen iets van een bevrijdende theologie vorm te geven. Ik noem ook de werkgroep Kerk in Samenleving, de andere vrijwilligers en de pastores van de Katholieke Kerkgemeenschap Kanaleneiland in Utrecht. Door het contact met hen had ik deel aan de dagelijkse strijd van een ‘gewone’ parochie om te overleven en op een relevante en eerlijke manier het geloof vorm te geven. En ik noem mijn nieuwe collega’s van het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving. Ik dank de Nederlandse dominicanen. Niet alleen weet ik me met velen van hen en hun bondgenoten via allerlei verbanden verbonden en niet alleen inspireert de dominicaanse traditie mij bij mijn theologisch werk. Het bestuur van de Nederlandse provincie heeft mij bovendien in dienst genomen toen de bisschoppen ervoor zorgden, dat ik geen docent kon worden aan de theologische faculteit in Nijmegen. Daardoor kon ik mijn brood blijven verdienen met wat ik het liefste doe: lezen en schrijven.

Zoals gebruikelijk is, vermeld ik tot slot mijn huisgenoten. Niet om me te excuseren voor de vele tijd die ik achter mijn bureau of in vergaderzalen doorbreng, want dat zou ik niet menen. Ook niet om hen te bedanken dat ze me met beide benen op de grond hebben gehouden, want dat is niet zo. Maar ik ben blij dat ik met Anja en Kyra de plaats deel waar het leven zijn meest primaire vorm heeft, waar voedsel gedeeld wordt en intimiteit vorm kan krijgen. Dat is zeker niet het enige dat belangrijk is in het menselijk bestaan, maar het is voor al het andere een voorwaarde.

Erik Borgman

INLEIDING	xi
1 SLECHTS GEBONDEN AAN BEVRIJDING	
Emancipatietheologieën als negatieve theologie	1
1.1 Negatieve theologie	3
1.1.1 'Universitaire theologie' en 'emancipatietheologieën'	4
1.1.2 Negatieve theologie	9
1.2 De emancipatietheologieën	17
1.2.1 De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie	18
1.2.2 De feministische theologie	33
1.2.3 De zwarte theologie in de Verenigde Staten van Amerika	50
1.2.4 De zwarte theologie in Zuid-Afrika	61
1.2.5 Besluit	74
2 HET THEO-LOGISCH KADER VAN DE DISCUSSIE	
Universitaire theologie en emancipatietheologieën over de drieëne God	76
2.1 Spreken over God als vader, zoon en geest	77
2.1.1 De drieëne God in de westerse universitaire theologie	78
2.1.2 De drieëne God in de emancipatietheologieën	84
2.1.3 De drieëne God in de theologie van de eerste eeuwen	90
2.2 Gods aanwezigheid in de geschiedenis	97
2.2.1 Dietrich Bonhoeffer als voorbeeld van een westerse theoloog	97
2.2.2 De relatie tussen het lijden van God en de geschiedenis	104
2.2.3 De plaats van de heilige geest in de geschiedenis	112
2.3 Het toetsen van Gods aanwezigheid in de geschiedenis	119
2.3.1 De rol van de traditie bij het waarnemen van Gods aanwezigheid	121
2.3.2 Het toetsen van de waarneming van Gods aanwezigheid	125
2.3.3 Besluit	129
3 DE CHRISTELIJKE TRADITIE ALS INZET VAN DE DISCUSSIE	
Universitaire theologie en emancipatietheologieën over Jezus de christus	131
3.1 Jezus de christus als openbaring van God	131
3.1.1 'Christologie van onderen'	133
3.1.2 Christologie vanuit de onderkant van de geschiedenis	138
3.1.3 De toetsing van christologieën	141
3.2 Gods openbaring in een mens	143
3.2.1 Jezus christus als beeld van God en beeld van de mens	143
3.2.2 Jezus christus als Gods band met het lijden	150
3.3 Gods openbaring in de geschiedenis van Jezus	153

3.3.1	De toegang tot de geschiedenis van Jezus	154
3.3.2	Theologie en historisch onderzoek naar Jezus	162
3.3.3	Resultaten van het historische onderzoek naar Jezus	166
3.3.4	Jezus van Nazaret als de verrezen christus	172
3.3.5	De universitaire theologie en de historische Jezus	176
3.4	De aanwezigheid van Gods geest in het verzet van lijdenden	181
3.4.1	De aanwezigheid van de geest (Amerikaanse zwarte theologie)	184
3.4.2	De geest van Jezus de christus (bevrijdingstheologie)	188
3.4.3	De geest van de verrezene (Zuidafrikaanse zwarte theologie)	194
3.4.4	Het kwalitatief nieuwe van de geest (feministische theologie)	197
3.4.5	Besluit	200
4	ZOEKEN NAAR SPOREN VAN DE GEEST	
	Maatschappijanalyse in de emancipatietheologieën en in de universitaire theologie	202
4.1	De moderne samenleving als object van theologische beschouwing	204
4.1.1	De moderniteit en het spreken over de God van de geschiedenis	205
4.1.2	De emancipatietheologieën als spreken vanuit de geschiedenis	211
4.2	Maatschappijanalyse in de emancipatietheologieën	215
4.2.1	Verzet als gedaanteverandering van de politiek	216
4.2.2	Verzet als nieuwe theodicee	220
4.2.3	Maatschappijanalyse als verstaan van het verzet	227
4.3	Sociale wetenschappen en de universitaire theologie	236
4.3.1	Sociale wetenschap als verborgen 'theologie'	237
4.3.2	Sociale wetenschappen in de universitaire theologie	243
4.3.3	Integratie van sociale wetenschappen vanuit engagement	251
4.4	Maatschappijanalyse in een bevrijdende universitaire theologie	258
4.4.1	De theoloog en de strijd om bevrijding	258
4.4.2	Maatschappijanalyse als waarneming van de bevrijdingsstrijd	265
4.4.3	Inhoudelijke uitgangspunten van bevrijdende maatschappijanalyse	272
4.4.4	Besluit	281
5	DE UNIVERSITAIRE THEOLOOG ALS SPOORZOEKER	
	Bevrijding en de maatschappelijke positie van de westerse theoloog	282
5.1	De universitaire theoloog als intellectueel	283
5.1.1	'Intellectueel' tussen scheldwoord en geuzenaam	284
5.1.2	Grenzen en mogelijkheden van de theoloog	288
5.1.3	Taken van een theoloog in de westerse context	293
5.2	Slot: een theologisch perspectief op de werkelijkheid	298
	SUMMARY	302
	LIJST VAN AANGEHAALDE LITERATUUR	307
	REGISTER VAN NAMEN	352
	CURRICULUM VITAE	360

Inleiding

De dichter van psalm 77 begint met de klacht, dat hij vandaag de dag nergens de sporen van God waarneemt. In eerste instantie legt hij de oorzaak hiervan bij God. Maar als hij zich dan Gods bevrijdende daden in herinnering brengt, met als hoogtepunt de doortocht door de Rode Zee, dan komt hij tot de verbaasde constatering – ik vertaal vrij –:

Jouw weg gaat door de zee
en je pad door de wateren,
maar je voetsporen worden niet gezien (Ps 77, 20).

Dit geeft de paradox aan zonder welke deze studie overbodig zou zijn. De sporen van de bevrijdende God worden nauwelijks gezien, niet omdat ze onzichtbaar zouden zijn – ze zijn indrukwekkend genoeg – maar omdat het moeilijk is op de juiste manier te kijken. De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, de feministische theologie, de Noordamerikaanse en de Zuidafrikaanse zwarte theologie hebben de afgelopen twee decennia laten zien, hoezeer de manier van kijken die mensen in de bestaande maatschappij aanleren, ongeschikt is om in de werkelijkheid de sporen waar te nemen van de bevrijdende God waarover de joods-christelijke traditie spreekt. Geloof en theologie in hun heersende gestalte doorbreken dat onvermogen niet, in tegendeel. Ze worden door de vormen van theologie die ik in deze studie als ‘emancipatietheologieën’ zal aanduiden, dan ook grondig bekritiseerd.

De emancipatietheologen willen radicaal breken met een blindmakende manier van kijken. Zij zeggen zich daarom van de westerse, de Europese, de academische theologie af te keren en theologie te willen bedrijven in verbondenheid met de onderdrukten, met hen die niet gehoord en niet gezien worden, wier sporen net zo weinig gezien worden als die van God. De emancipatietheologen leren in hun verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting niet onmiddellijk zichtbare, maar indrukwekkende sporen zien van de bevrijdende God. Mysterieuze sporen ook, van een mysterieuze God, want hoe kan zich temidden van de onderdrukking de bevrijding openbaren en in het verzet van de zwakken Gods kracht? Wanneer de emancipatietheologen geleerd hebben de sporen van God waar te nemen in een wereld die op het eerste gezicht weinig van God laat zien, houdt God niet op een mysterie te zijn, maar blijft zij in deze wereld naar haar volle glorie als bevrijder verborgen.

‘Wat voor de wereld dwaas is, heeft God uitverkoren, om de wijzen te beschamen; wat voor de wereld zwak is, heeft God uitverkoren om de sterke te beschamen; wat voor de wereld van geringe afkomst is en onbeduidend, heeft God uitverkoren’ (1 Kor 1, 27-28).

Het is duidelijk, dat de emancipatietheologieën een fundamentele uitdaging zijn voor de dominante westerse theologie. Als hun oordeel over de theologie zoals die aan de westerse universiteiten beoefend wordt correct is, dan maakt deze haar eigen pretentie niet waar en verraadt ze de bevrijdende God van de joodse en christelijke traditie precies in de pogingen deze God ter sprake te brengen. De westerse universitaire theologie moet zich in dat geval door de emancipatietheologen opnieuw laten leren de sporen van God waar te nemen.

Dat ze dit inderdaad moet, dat is zowel het uitgangspunt als de conclusie van deze studie. En toch – of beter gezegd: juist daarom – maakt deze studie van harte deel uit van de universitaire theologie waarvan zoveel van de emancipatietheologen grondig afscheid hebben genomen. De radicaliteit van de emancipatietheologieën kan volgens mij, paradoxaal genoeg, in de westerse context alleen duidelijk worden, als zij inhoudelijk grondig worden geconfronteerd met de universitaire theologie; zonder dat dreigt hun receptie een moralistische te worden. Met een moralistische receptie doel ik op al die benaderingen van de emancipatietheologieën, die deze allereerst opvatten als een morele aansporing voor gelovigen en theologen, een aansporing om solidair te zijn met armen en onderdrukten. Solidariteit speelt in de emancipatietheologieën inderdaad een centrale rol, maar ze heeft daar niet in de eerste plaats de betekenis van een morele oproep. Ten eerste wordt niet gevraagd om morele verontwaardiging, maar om een keuze voor de concrete strijd tegen heel specifieke vormen van lijden en onderdrukking, een keuze vóór bepaalde maatschappelijke groepen en tegen andere. Ten tweede is die solidariteit bij de emancipatietheologen de belichaming van een theologisch inzicht in de werkelijkheid, het inzicht dat de sporen van God, de stem van God, de geest van de God van de joodse en christelijke traditie of hoe men het ook precies noemen wil, zichtbaar en hoorbaar wordt vanuit die solidariteit, dat in deze solidaire partijkeuze de werkelijkheid zichtbaar wordt zoals ze waarlijk, ‘in Gods ogen’, is.

Dit theologisch inzicht staat in deze studie centraal. Het is naar mijn overtuiging fundamenteel voor alle vier de emancipatietheologieën die hier ter sprake komen en wordt in deze studie op zijn plausibiliteit onderzocht. Plausibiliteit betekent in dit verband: geloofwaardig op theoretische gronden. Het is het klassieke project van de universitaire theologie de theoretische geloofwaardigheid van gelovige en theologische opvattingen te bevragen. Is de grondovertuiging van de emancipatietheologen te rechtvaardigen volgens criteria die binnen de universitaire theologie acceptabel zijn? Vervolgens wordt dezelfde vraag gesteld aan de wijze waarop de emancipatietheologen hun concrete positiekeuze in de maatschappelijke werkelijkheid rechtvaardigen en daarbij gebruik maken van de sociale wetenschappen.

Deze studie richt zich met name op twee groepen lezers. Allereerst heeft ze degenen op het oog die geïnteresseerd en ingevoerd zijn in de universitaire

theologische discussies. Maar ze hoopt ook, andersom, aan mensen die geïnteresseerd zijn in het project van de emancipatietheologen en in de consequenties daarvan voor de situatie in het westen, de relevantie van een aantal belangrijke universitair-theologische discussies duidelijk te maken.

Naar mijn eigen aanvoelen is deze studie uiteindelijk de theoretische uitwerking van een spiritualiteit, die ik de afgelopen tien jaar als dominicaans heb leren kennen. Zonder deel uit te maken van de orde der predikbroeders weet ik me met hen en hun traditie nauw verbonden.

Niet om zichzelf wille wordt hier getheoretiseerd, maar in relatie met en uiteindelijk ten dienste van in samenleving en kerk werkende en strijdende groepen, zonder dat de in deze groepen levende opvattingen het theoretiseren vervangen; dit is in de dominicaanse traditie door Thomas van Aquino (1225/26-1274) uitgedrukt als 'contemplata aliis tradere'.¹ Deze studie is geschreven vanuit de overtuiging, dat God niet in een aparte sfeer of in een aantal speciale teksten te vinden is – ook niet in de bijbel – maar dat het erom gaat God in alle dingen te leren zien en zich zo in Gods presentie opgenomen te weten; een grondovertuiging die bij de dominicaanse mysticus Meister Eckhart (ca. 1260-1327/28) op een heel uitgesproken manier te vinden is.²

Ik heb gepoogd niet te theologiseren vanuit verkeerde koppigheid, niet vast te houden aan posities en opvattingen die theoretisch niet te rechtvaardigen zijn, maar God zo ter sprake te brengen, dat het in overeenstemming is met wat in het wetenschappelijke, politieke en alledaagse spreken aan waarheid vervat ligt; een bescheiden en tot mislukking gedoemde poging in de traditie te staan van zo uiteenlopende dominicanen als Albertus de Grote (ca. 1193-1280) en Giordano Bruno (1548-1600).³

Maar vooral, deze hele studie komt voort uit de overtuiging dat slechts met behulp van degenen die aan de rand staan van het heersende denken en de dominante wijze van leven, kan worden herontdekt waar het in de joods-christelijke traditie om draait.⁴ Deze overtuiging doet me het contact zoeken met de emancipatietheologen. Dezelfde overtuiging kan men herkennen in Dominicus' besluit om, juist om het authentieke christelijk geloof te preken, te gaan leven als de ketter. Het protest dat hun leven in gemeenschappelijke armoede betekende tegen wat wij nu de heersende machts- en bezitsverhoudingen noemen, herkende

1 *Summa theologiae* II II, q. 188, art. 6. T.R. Peters ("Contemplata aliis tradere") heeft laten zien dat deze formule duidt op een poging, het weten en de theorievorming te democratiseren. In de akten van het generaal kapittel van de dominicanen, in 1989 gehouden in Oakland in de Verenigde Staten, wordt het 'contemplata aliis tradere' als volgt uitgelegd: 'Het is niet zo dat we eerst beschouwen en daarna uitgaan naar anderen. Geroepen om te preken zijn we bovenal geroepen om samen met anderen te beschouwen, te luisteren, om plaats te nemen naast hen die Gods woord verstaan.'

2 Zie vooral Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktate* 58-62, 315-322, 356-360. Vgl. voor deze interpretatie van Eckhart: M. Fox, *Breakthrough* 69-74.

3 Over Albertus is een vloed van literatuur. Voor Giordano Bruno zie J. Moltmann, "Was war ein Gott, der nur von aussen stiesse ..?"

4 Vgl. mijn 'Identiteit, solidariteit, theologie'.

Dominicus blijkbaar als evangelisch, maar hij meende dat een authentieke christelijke prediking beter aan dat protest beantwoordde dan de leer van albigenzen en katharen. Ondanks alle verbintenissen die de dominicanen later met de macht in kerk en staat aangingen, ondanks hun prominente rol bij de inquisitie en de heksenjacht bleef deze ex-centrische opvatting van de continuïteit van de christelijke traditie de kop opsteken. Het meest indrukwekkend is ze misschien wel vormgegeven in het denken van Bartolomé de Las Casas (1474-1566), die in het gezicht van de Latijnsamerikaanse indianen het gelaat van de christus herkende, toen de heersende mening was dat het liederlijke heidenen waren die onder dwang bekeerd moesten worden en naar hartelust mochten worden uitgebuit. Hij wordt door de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen als een verre voorloper beschouwd.⁵

Humbertus van Romans (ong. 1200-1277), één van de eerste magisters van de dominicanenorde, schrijft dat de predikbroeders vóór alles contemplatieven moeten zijn. Hij bedoelt dit echter niet in de klassieke betekenis van mensen die in stilte en afgezonderd gebed het goddelijke schouwen. Contemplatief, dat wil volgens hem zeggen dat men aan alle kanten ogen heeft – zoals de merkwaardige wezens waarvan sprake is in Ezechiël 1, 18 – om de eigen positie en de toestand om zich heen goed te kunnen waarnemen.⁶ Deze studie is geschreven vanuit een gerichtheid op contemplatie in die zin. De Franse dominicaan Marie-Dominique Chenu wijst erop, dat de predikbroeders zich in de middeleeuwen met de opkomende universiteiten verbonden, omdat die hun, als instellingen van studie, een plaats boden om naar de waarheid te zoeken en hen tegelijkertijd, als instituties die midden in het maatschappelijk leven stonden, in contact brachten met de wereld.⁷ Ik ben op zoek naar een universitaire theologie, die deze zaken opnieuw in zich verenigt en zich tot taak stelt in de werkelijkheid de sporen van de bevrijdende God waar te nemen.⁸ De emancipatietheologen zijn in de zoektocht naar zo'n theologie belangrijke wegbereiders.

De universitaire theologie ligt op het moment van alle kanten onder vuur. Niet alleen de emancipatietheologen bekritiseren haar fel. Door haar geseculariseerde tijdgenoten wordt zij beschouwd als een overblijfsel uit een tijd die gelukkig definitief achter ons ligt, de tijd dat de theologie de koningin van de wetenschappen was en vanuit haar centrale plaats op de universiteit een grote macht uitoefende. Elke poging van de theologie om zich met maatschappelijke kwesties bezig te houden, wordt door velen gezien als een poging de verloren macht weer terug te winnen. Voor hen is 'theologisch' het equivalent van 'obscurantistisch'. Binnen de kerken wordt de universitaire theologie door bepaalde groepen

5 Vgl. m n G Gutiérrez, 'À la recherche des pauvres de Jésus Christ'; dez., "... unser Gott Jesus Christus zehntausendmal in Westindien ausgepeitscht und gekreuzigt"; dez., 'Wenn wir Indianer waren'.

6 Geëit in S Tugwell, 'Introduction' 4

7 M-D Chenu, *Une école de théologie le Saulchoir* 95-96

8 Voor het zoeken van sporen als paradigma van wetenschappelijke activiteit – aangeduid als het het indit- of indicatie-paradigma – zie C. Ginzburg, 'Sporen'.

gelovigen en kerkleiders echter vooral beschouwd als een bedreiging voor het rechte geloof, een poging het mysterie te ontluisteren door het aan menselijke maatstaven te onderwerpen en de plausibiliteit van geloofsuitspraken te toetsen. En intern is ze sterk verdeeld over de vraag of haar klassieke project, het onderzoek naar de plausibiliteit van de uitspraken over God die in het kader van de joods-christelijke traditie gedaan worden, nog wel kan worden voortgezet. Dient de theologie zich niet sterker te profileren als strikt wetenschappelijke discipline en moet ze zich daarom niet beperken tot het onderzoek naar het empirisch constateerbare geloof van mensen en hun uitspraken daarover?

Het is echter precies deze omstredenheid die mijns inziens het belang duidelijk maakt van het klassieke project van de universitaire theologie. Temidden van het moderne wetenschapsbedrijf met zijn neiging alleen objectiviteit toe te kennen aan het onmiddellijk empirisch constateerbare, houdt zij de eigensoortige waarheidsclaim levend die het christelijk geloof impliceert. Zij bekritiseert de kerkelijke annexatie en de institutionele verstening van de joods-christelijke traditie en probeert deze te doorbreken. En zonder naar de verloren maatschappelijke machtspositie met haar onderdrukkende effecten terug te verlangen, confronteert zij de bestaande samenleving met hetgeen volgens het christelijk geloof aan vrijheid is beloofd. In de complexe westerse samenleving waar de wetenschappen een grote invloed uitoefenen, kan ze deze functies het best vervullen aan de universiteit, waar ze in contact staat met vele uiteenlopende vormen van theoretische reflectie op en onderzoek naar maatschappelijke praktijken.⁹

Dat universitair-theologische project is van belang. Maar de theologie die op het moment feitelijk aan de universiteiten en faculteiten in de westerse wereld wordt beoefend, valt daar niet mee samen. Dat maken de emancipatietheologieën minstens duidelijk. Zij laten zien hoezeer die theologie onder invloed staat van de universitaire neiging 'ware kennis' te monopoliseren. En als deel van de kerk neigt ze ertoe, zichzelf namens deze kerk het alleenrecht toe te kennen om over het christelijke geloof te spreken. Ze heeft een eigen taal ontwikkeld met eigen regels en zich in dezelfde beweging afgesloten van de samenleving waar ze deel van uitmaakt. Deze isolatie moet doorbroken worden.

Op zoek naar een universitaire theologie met een voor het voortzetten van haar klassieke project in de huidige tijd adequate vorm en inhoud, ga ik in deze studie de confrontatie aan met de emancipatietheologieën. Hun kritiek is niet bepaald marginaal en beperkt zich niet tot één theologisch thema. Daarom kon deze studie zich ook niet tot één thema beperken. Hun kritiek is fundamenteel. Daarom is deze studie fundamenteel-theologisch van aard en probeert zich in de verschillende onderdelen te concentreren op de grondvraag, in welke zin de universitaire theologie zich door de emancipatietheologieën moet laten interrumperen en hoe ze op deze interruptie zou moeten reageren. De centrale stelling van deze studie is, dat alleen door fundamenteel te veranderen en in te gaan op de uitdaging van de emancipatietheologieën, de universitaire theologie

9 Vgl. uitgebreider hierover mijn 'Theologie als bevrijdende hermeneutiek'

haar project in de context van de westerse samenleving trouw kan blijven en theoretisch plausibel kan spreken over het christelijk geloof en de bevrijdende God die daar ter sprake komt.

De gedachte dat de universitaire theologie in intensief contact moet treden met de emancipatietheologieën, is niet nieuw of origineel. Veel theologen hebben vanuit deze overtuiging al emancipatietheologieën of individuele emancipatietheologen bestudeerd en hebben er zo aan bijgedragen, dat deze door de universitaire theologie inmiddels worden gehoord. Men is echter tot nog toe slechts mondjesmaat toegekomen aan een fundamentele confrontatie tussen datgene wat de emancipatietheologen te berde brengen en het project van de westerse universitaire theologie. In deze studie gaat het om die confrontatie. Een dergelijk fundamenteel-theologisch onderzoek kan overigens de geduldige studie van concrete theologieën en theologen niet vervangen. Juist als duidelijk is dat verbondenheid met het werk van emancipatietheologen voor het project van een geloofwaardige universitaire theologie van levensbelang is, is nauwkeurige analyse van dat werk noodzakelijk.

Veel theologen hebben, evenals veel gelovigen die niet beroepsmatig theologiseren, de laatste jaren geprobeerd voor hun eigen werk consequenties te trekken uit hetgeen door de emancipatietheologen naar voren wordt gebracht. Veelal in hun eigen leefomgeving hebben ze gepoogd in het voetspoor van de emancipatietheologieën iets van het bevrijdend perspectief zichtbaar te maken van de joodse en christelijke traditie en van de God die zij verkondigt.¹⁰ Dat hun werk hier niet uitvoerig wordt besproken, impliceert geen minachting ervoor, maar juist een sterk bewustzijn van het belang en de onvervangbaarheid ervan. Het is niet aan universitaire theologen om een 'bevrijdingstheologie voor het westen' te ontwikkelen. Hun taak kan het hooguit zijn de aanzetten die hiertoe al bestaan, te expliciteren en te doordenken, met elkaar en met het werk van emancipatietheologen van elders in verband te brengen en op coherentie en plausibiliteit te onderzoeken. In het laatste kwart van deze studie wordt iets concreter geschetst wat dit zou kunnen betekenen, maar met de uitvoering van het grootse project dat dit uiteindelijk impliceert, is daarmee alleen nog maar begonnen.

Deze studie moet gezien worden tegen de achtergrond van een aantal recente ontwikkelingen in de universitaire theologie.

Ten eerste laat zich heel in het algemeen constateren, dat de laatste decennia de vraag naar de kern of het centrum van het christelijk geloof steeds brandender is geworden. Systematisch-theologische reflectie, maar ook exegetisch onderzoek

10 Vgl. voor de Nederlandse ontwikkelingen: K. Derksen, 'Basisbeweging als uitgangspunt voor een Westeuropese bevrijdingstheologie' Voor de internationale discussie zie de congresbundels. *Toward a dialogue with Third World theologians* (Woudschoten 1981), *Doing theology in a divided world* (Genève 1983), *Chrétiens dans les luttes de libération* (Barcelona 1984), *Second report on the seminar 'Is there life before death?'* (Agapè, Italie 1986), *Latinamerika und Europa* (Münster 1987); *Bevrijdingstheologie in West-Europa* (Nijmegen 1987), *Auf der Seite der Unterdrückten* (Bamberg 1988)

bracht een aantal theologen tot de overtuiging dat spreken over de gekruisigde en verzezen Jezus van Nazaret als de christus van God impliceert, dat geloof en theologie moeten aanknopen bij de hoop die besloten ligt in de inzet voor emancipatie en bevrijding. Bij hen sluit ik me in principe aan.¹¹ De westerse universitaire theologie komt echter doorgaans niet veel verder dan het uitspreken van die overtuiging. De emancipatietheologieën kunnen gezien worden als praktische realiseringen en tegelijkertijd radicalisering van dit programma. In het *derde hoofdstuk* van deze studie onderzoek ik, of de opvatting van de betekenis van de joodse en christelijke traditie, waarop de emancipatietheologieën hun programma uiteindelijk baseren, volgens universitair-theologische maatstaven plausibel is. Is op grond van argumenten duidelijk te maken dat trouw aan de traditie engagement en verbondenheid vraagt met concreet verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting?

Ten tweede, en nauw verbonden met de vraag naar de kern van het christelijk geloof, bezinnen gelovigen en theologen zich in toenemende mate op hun relatie met de samenleving. Met het afkalven van de vanzelfsprekende maatschappelijke macht van kerken en godsdienst drong de vraag zich op naar de verhouding tussen kerk, geloof en theologie enerzijds en de samenleving anderzijds. De overtuiging dat christenen zich moeten inzetten voor een bevrijde en bevrijdende samenleving, is onder grote groepen gelovigen inmiddels gemeengoed, maar dit wil allerminst zeggen dat ze alle implicaties van deze overtuiging zouden doorzien en zouden weten, hoe ze aan die inzet gestalte moeten geven. Voor deze mensen hebben de emancipatietheologieën grote aantrekkingskracht, omdat zij zo duidelijk verbinding leggen tussen geloof en theologie enerzijds en maatschappelijke inzet voor bevrijding anderzijds.¹² Aansluitend bij hun interesse wordt in het *vierde hoofdstuk* van deze studie de wijze besproken waarop de emancipatietheologieën tot hun maatschappelijke opstelling komen, waarbij met name aandacht wordt besteed aan het gebruik dat ze maken van de sociale wetenschappen. Is de manier waarop ze deze integreren in hun theologie argumentatief te rechtvaardigen?

Ten derde draagt deze studie ook de sporen van de recente geschiedenis van de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen en met name van haar vakgroep dogmatiek. Gestimuleerd door het werk van Edward Schillebeeckx werden de hierboven beschreven ontwikkelingen nauwlettend gevolgd en stond vanaf halverwege de jaren zeventig de uitdaging van de emancipatietheologieën centraal. In eerste instantie ging het daarbij vooral om de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, maar door de verbondenheid met de vakgroep van de docentenplaats voor 'feminisme en christendom', die Tine Halkes als eerste bekleedde, ging allengs de feministische theologie een grotere rol spelen. Het lag

11 Voor een uitvoeriger bespreking van deze achtergronden van de receptie van de emancipatietheologieën in de universitaire theologie, vgl. H. Hanng, 'De opkomst van de aandacht voor bevrijding in de westerse theologie'

12 Vgl. voor deze ontwikkelingen, met name in Nederland, mijn 'Recente verschuivingen in theologie, kerk en samenleving'.

in deze lijn van aandacht voor de emancipatietheologieën en hun kritiek op de universitaire theologie, dat in 1979 bij de vakgroep dogmatiek een onderzoeksproject van start ging, waarin de ontwikkelingen in de katholieke universitaire theologie in het Duitsland van de negentiende eeuw 'ideologiekritisch' werden onderzocht. Dat wil zeggen, dat bij theologen uit deze periode de niet doorziene en niet uitgesproken verbondenheid met de bestaande en zich ontwikkelende onrechtvaardige verhoudingen werd blootgelegd en bekritiseerd. Doel van dit project was niet alleen het verwerven van historische kennis, maar vooral ook het verkrijgen van inzicht in de complexe methodologische problemen die opdoemen, wanneer men zich bezighoudt met de relatie tussen theologie en samenleving. Dit project, uitgevoerd door Anton van Harskamp, resulteerde in de dissertatie 'Theologie: tekst in context; Op zoek naar de methode van ideologiekritische analyse van de theologie, geïllustreerd aan werk van Drey, Möhler en Staudenmaier'.¹³ Na en naast dit project ontstond behoefte aan een meer systematisch-theologisch onderzoek. Wat hier voor u ligt, is van dat onderzoek de uitkomst.¹⁴ De voorgeschiedenis binnen de Nijmeegse vakgroep dogmatiek is de directe aanleiding voor de fundamenteel-theologische opzet van deze studie. Het gaat hier om wat de emancipatietheologen in hun kritiek op de universitaire theologie ten diepste aan de orde stellen. Mijn stelling is, dat een ten opzichte van de in de universitaire theologie heersende opvattingen nieuwe conceptie van God en haar verhouding tot de geschiedenis aan de basis ligt van hun werk. De godsontmoeting die zij in hun verbondenheid met concrete vormen van verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting ervaren, maakt hun kritiek op de heersende theologie, hun eigen interpretatie van de joodse en christelijke traditie en hun specifieke verbinding met de maatschappij-analyse mogelijk. Daarom is deze studie in haar geheel op te vatten als onderzoek naar de plausibiliteit van de claim, dat in dat verzet Gods geest ontmoet kan worden en van de daarin geïmpliceerde visie op de verhouding tussen God en geschiedenis. Het *tweede hoofdstuk* gaat uitgebreid in op het theologische kader van de confrontatie tussen de universitaire theologie en de emancipatietheologen.

Het *eerste hoofdstuk* maakt duidelijk wat er in deze studie verstaan wordt onder de termen 'emancipatietheologie' en 'universitaire theologie' en geeft aan hoe deze fenomenen hier benaderd worden. Bovendien laat dit hoofdstuk kort zien, hoe de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, de feministische theologie, de Noordamerikaanse en de Zuidafrikaanse zwarte theologie opgevat worden. Het *vijfde* en laatste *hoofdstuk* gaat opnieuw in op de positie van de universitaire theoloog en haar of zijn mogelijkheden zich als westerse intellectueel bij de emancipatietheologieën aan te sluiten.

13 Nijmegen 1986; door deze auteur is in dezelfde geest vervolgonderzoek gedaan naar het werk van J.A. Möhler en F.C. Baur. Vgl.: A. van Harskamp, 'De controverse tussen J.A. Möhler en F.C. Baur'; dez., 'Kerkelijk gezag: vluchtoord voor moderniteit?'.

14 Het project van Anton van Harskamp heette officieel: 'De methode van toepassing van ideologiekritiek in de theologie'. Het project waar deze studie het resultaat van is en dat in 1984 van start ging droeg als titel: 'De integratie van methoden van ideologiekritiek in de theologische hermeneutiek'.

1 Slechts gebonden aan bevrijding

Emancipatietheologieën als negatieve theologie

Elke godsdienst, elk spreken over het goddelijke en elke poging het leven zo vorm te geven dat het God tot eer strekt, belichaamt een paradox. In het besef dat God voor mensen uiteindelijk niet te bevatten is, wordt er immers naar gestreefd menselijke realiteiten van het goddelijke te laten getuigen. In de joodse en christelijke traditie krijgt die paradox een extra toespitsing, omdat het daar gaat om een bevrijdende God die ter sprake gebracht moet worden temidden van lijden en onderdrukking, temidden van structuren die groepen mensen van het goede leven uitsluiten. Gesproken wordt er over een God die de ellende van zijn volk heeft gezien, de jammerklachten van zijn onderdrukkers heeft gehoord, zijn lijden kent en afdalt om het te bevrijden (Ex 3, 7-8), over een God door wie de verschillen tussen jood en heiden, 'barbaar' en Griek, slaaf en vrije, man en vrouw teniet worden gedaan (Gal 3, 28; Kol 3, 11). Tegelijkertijd echter wordt er door vertegenwoordigers van diezelfde traditie, uit naam van diezelfde God, ook aan armen, slaven, zwarten en vrouwen gezegd dat ze zich moeten schikken in hun lot.

Volgens het christelijk geloof is er één beeld bij uitstek van de onzichtbare God: Jezus van Nazaret. Die wordt beschouwd als Gods gezalfde, Gods christus.¹ Hij vertelde verhalen over hoe het zal zijn als God koning is en was in zijn handelen zelf zo'n verhaal. Lijden, onderdrukking en uitsluiting worden door hem op partiële en symbolische wijze doorbroken. Daarmee stelt hij het beeld van God onder kritiek dat geïmpliceerd is in het spreken en handelen van de religieuze en politieke leiders van zijn tijd. Hij laat zien dat de bevrijdende God van de exodus, waarin ook zij pretenderen te geloven, heel anders moet zijn dan in hun woorden en daden zichtbaar wordt wil hij werkelijk bevrijdend genoemd kunnen worden. Jezus maakt duidelijk dat uiteindelijk niet structuren van macht, maar alleen fragmenten van reële bevrijding de bevrijdende God geloofwaardig zichtbaar kunnen maken.² De God van Jezus is een God die vrij is van macht en vaststaande vormgeving, een God die slechts gebonden is aan bevrijding en zich niet laat binden aan pogingen onderdrukking in stand te houden.

1 Om te benadrukken dat 'christus' een titel is die de christelijke traditie aan Jezus toekent en geen eigennaam, schrijf ik het woord met een kleine letter, behalve wanneer het in een direct citaat voorkomt en in de oorspronkelijke tekst wel een met hoofdletter werd geschreven. Hetzelfde geldt voor 'vader', 'zoon', en 'geest' als aanduiding voor goddelijke personen.

2 Vgl. E. Arens, *Kommunikative Handlungen* 360-364.

Jezus' optreden, zijn spreken over God in woord en daad kan daarom worden aangeduid als 'ideologiekritiek' en het theologisch spreken in zijn lijn zal ook 'ideologiekritisch' moeten zijn. Het woord 'ideologie' duidt daarbij op ideeënstelsels die het op machtsongelijkheid, op onderdrukking en uitsluiting gebaseerde particuliere belang van een bepaalde groep mensen als het algemeen belang laten verschijnen en daarin onwaar, moreel onjuist en onwaarsachtig zijn. Theorieën, ook theologische theorieën zijn ideologisch wanneer ze, anders dan ze zelf aangeven, in feite dienen ter verdediging van het belang van een bepaalde groep om de macht te behouden en in die zin onwaar zijn, wanneer ze langs die weg de bestaande onrechtvaardige samenleving in stand houden en in die zin moreel onjuist zijn en wanneer ze daarbij, onwaarsachtig, het particuliere belang van de machthebbers voorstellen als het algemene belang.³ Authentiek spreken over de bevrijdende God van de christelijke traditie impliceert kritiek op elke vorm van ideologie, met een bijzondere aandacht voor ideologische theologieën.

De afgelopen decennia is een aantal westerse theologen tot dit inzicht gekomen. Met name de aanzetten van Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann en Dorothee Sölle, allen vertegenwoordigers van de zogenaamde 'nieuwe politieke theologie' moeten hier genoemd worden.⁴ Hoe een dergelijk ideologiekritisch moment in de theologie geïntegreerd moet worden, is echter niet zo duidelijk. Hoe verhoudt zich bijvoorbeeld ideologiekritiek, waar het in de eerste plaats gaat over het maatschappelijke functioneren van theorieën, met de theologische taak de traditie te lezen en te interpreteren? En wat is het verband tussen theologie en het sociaal-theoretische instrumentarium dat voor het ontwikkelen van een ideologiekritiek nodig is?

De laatste decennia heeft zich, grotendeels buiten de context van de universitaire theologie in de westerse wereld, een aantal vormen van ideologiekritische theologie ontwikkeld. Zij zullen in deze studie centraal staan en worden geconfronteerd met de westerse, universitaire theologie. Daarbij gaat het erom te onderzoeken, in hoeverre die bevindingen plausibel zijn naar universitair-theologische maatstaven en de universitaire theologie uitdagen zichzelf ingrijpend te veranderen. Het bekendste voorbeeld van zo'n ideologiekritische theologie is de Latijns Amerikaanse bevrijdingstheologie. Volgens de Urugayaanse theoloog Juan Luis Segundo is het startpunt van de bevrijdingstheologie de verdenking, dat de dominante vormen van theorie, inclusief de theologie, ideologisch zijn, dat wil zeggen dat ze bijdragen aan het in stand houden van de bestaande situatie, waarvan de armen en onderdrukten het slachtoffer zijn, met wie de bevrijdingstheologen zich verbinden.⁵ Om in authentieke zin theologie te kunnen bedrijven moet de heer-

3 Zonder in te gaan op de uitgebreide literatuur over ideologie en ideologiekritiek, baseer ik me hier op het ideologieconcept zoals dat is ontwikkeld in A. van Harskamp, *Theologie: tekst in context* 32-45.

4 Voor de relatie tussen de nieuwe politieke theologie en de emancipatie-theologieën, zie D. Sölle, 'Eine Erinnerung um der Zukunft willen'.

5 J.L. Segundo, *The liberation of theology* 8.

sende theologie en haar verbondenheid met de onrechtvaardige verhoudingen bekritiseerd worden.

Het is precies in dit ideologiekritische moment, in de kritiek op de verbinding van het heersende theologische spreken met de heersende onderdrukking, datvolgens de bevrijdingstheologie en daaraan verwante theologievormen God ter sprake komt. Zo schrijft de feministische theologe Mary Daly dat zij theologie bedrijft niet door zich aan te sluiten bij het traditionele theologische spreken, maar door te laten zien dat de revolutie van vrouwen tegen het bestaande, de revolutie 'voorbij de idolatrie van de sexistische samenleving' waarmee de dominante theologie verbonden is, naar het transcendente verwijst, naar wat sommigen God noemen.⁶ In en door de ideologiekritiek, in en door de kritiek op de bestaande onrechtvaardige samenleving en de beelden en symbolen die die samenleving rechtvaardigen en ondersteunen, komt God ter sprake. In en door kritiek op de bestaande werkelijkheid komt God als de 'uiteindelijke' werkelijkheid in het zicht en vanuit die overtuiging wordt het theologische spreken bekritiseerd dat het bestaande legitimeert. Het is tegen deze achtergrond dat ik in dit hoofdstuk over de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, de feministische theologie, de Noordamerikaanse en de Zuidafrikaanse zwarte theologie spreek als vormen van 'negatieve theologie'. In een eerste paragraaf ga ik in op de zin, de aard en de betekenis van die onderneming, in een tweede presenteer ik van daaruit kort deze theologieën. Ik besef dat daarbij voor een westerse, mannelijke en witte theoloog grote zorgvuldigheid geboden is. Het westen mag niet ook nog eens de theologie van de Derde Wereld annexeren, nadat het al zoveel van haar eigendommen heeft geroofd. Men heeft laten zien dat wanneer mannen ideeën van vrouwen niet negeerden, zij ze op mannelijke voorwaarden hebben gebruikt en dat mag met feministische ideeën niet opnieuw gebeuren.⁷ En het spreken over bevrijding dreigt een nieuw soort consumptieartikel te worden, iets wat theologen en kerkleiders gebruiken omdat het mooi klinkt maar wat tot niets verplicht; zo wordt aan degenen die bevrijding nodig hebben zelfs het spreken over bevrijding afhandig gemaakt.⁸ Aan al deze zaken wil ik niet meewerken. Ik probeer de emancipatietheologieën zo te presenteren, dat ze werkelijk kunnen functioneren als kritisch 'tegenover' van de heersende theologie in het westen, echter zonder dat ze bij voorbaat zelf boven elke kritiek worden gesteld.

1.1 Negatieve theologie

Over de barrières om vanuit de universitaire theologie tot een vruchtbare discussie te komen met de emancipatietheologieën en over de mogelijkheden om die te

6 M Daly, *Beyond God the Father* 6

7 Vgl D Spender, *Women of ideas and what men have done to them*

8 H Assmann, 'Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution' 238, dez., 'Kritik der "Theologie der Befreiung"' 146, J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* xix, J.L Segundo, *The liberation of theology* 4, R. Vídales, 'Kroniek van enkele Latijnsamerikaanse publicaties over de "theologie van de bevrijding"' 128

slechten gaat het in deze paragraaf. Als eerste stap zal ik een globaal profiel schetsen van de betrokken partijen (1.1.1). Vervolgens geef ik aan waarom de emancipatietheologieën hier beschouwd zullen worden als vormen van 'negatieve theologie' (1.1.2). Anders dan men wellicht in eerste instantie denkt, impliceert het gebruik van die term niet dat deze theologieën uitsluitend gezien worden als kritiek op het bestaande en op de heersende theologie. De emancipatietheologen hebben wel degelijk iets positiefs over God, Gods aanwezigheid in de geschiedenis en de interpretatie van de christelijke traditie te zeggen, maar ze menen dat alleen te kunnen doen door zich met het verzet tegen bestaand lijden, bestaande onderdrukking en uitsluiting te verbinden en zich tegen alle legitimaties van die situatie te keren, in het bijzonder de theologische. Die grondovertuiging kleurt al hun uitspraken en daarmee moet rekening worden gehouden wil men kunnen komen tot een discussie met deze vormen van theologie.

1.1.1 'Universitaire theologie' en 'emancipatietheologieën'

De discussie tussen de theologie zoals die zich aan de universiteiten van de westerse wereld heeft ontwikkeld en de theologieën die ik 'emancipatietheologieën' noem, is al lang bezig. Ze is gestart door de emancipatietheologen zelf, die voor een belangrijk deel aan die universiteiten zijn opgeleid en op een bepaald moment afstand hebben genomen van de theologie zoals die daar wordt beoefend. Op scherpe, vaak sterk polemische wijze vallen ze de westerse theologie aan. Hoewel ik het extreem negatieve beeld dat de emancipatietheologen van de universitaire theologie hebben niet zonder meer voor mijn rekening wil nemen, meen ik wel dat hun kritiek blijk geeft van een belangrijk inzicht.

Om hun negatieve beeld van de dominante westerse theologie uit te drukken, noemen vertegenwoordigers van de emancipatietheologieën haar vaak 'academisch'. Zo heet in de documenten van de Oecumenische Associatie van Derde Wereld Theologen (EATWOT), een organisatie die sinds 1976 emancipatietheologen uit de verschillende regio's van de Derde Wereld verenigt, de westerse theologie 'academisch, speculatief en individualistisch', 'zonder aandacht voor het structurele aspect van de zonde'.⁹ Academisch staat hier dus tegenover contextueel en tegenover praktisch-kritisch geëngageerd. 'Een uitsluitend academische theologie, die van het handelen gescheiden is' wijst de Associatie af.¹⁰ Tegenover dit beeld van een academische theologie wordt een ander beeld als ideaal gezet, het beeld van een theologie die ontworpen wordt in nauwe verbondenheid met de gelovige gemeenschap. 'Theologie hoort thuis in het ritme van actie, contemplatie, aanbidding en analyse, dat het leven van het volk Gods karakteriseert.'¹¹ Het herstellen van de band met dat ritme is volgens de EATWOT de eerste taak voor westerse theologen die in dezelfde lijn als zij aan een bevrijdende theologie willen werken.

9 [EATWOT,] 'The irruption of the Third World' 197.

10 [EATWOT,] 'Final statement' 269.

11 [EATWOT,] 'Doing theology in a divided world' 189.

Maar uiteindelijk lijkt de afstand tot het leven niet het grootste probleem te zijn van de westerse theologie. De EATWOT ziet heel goed dat ook die schijnbaar zo geïsoleerde theologie in een bepaalde context gegroeid is, erbinnen functioneert en slechts in en vanuit die context begrepen kan worden.¹² Maar haar functioneren in die context wordt door de theologen van de Associatie sterk negatief beoordeeld. Niet alleen heeft ze 'vervreemdend en vervreemd' gewerkt toen ze geëxporteerd werd naar de Derde Wereld, maar de Derde Wereldtheologen menen ook dat ze niet in staat is (geweest) een antwoord te geven op de dringende problemen van de Eerste Wereld, waar ze is ontstaan.¹³ Hoewel de theologen van de EATWOT zelf dat onderscheid niet maken, meen ik op grond van hun uitspraken te kunnen zeggen, dat hun negatieve evaluatie van de westerse theologie tenslotte op de inschatting van haar werking is gebaseerd en niet onmiddellijk op het oordeel, dat ze 'academisch' is en geïsoleerd van de maatschappelijke ontwikkelingen wordt beoefend.

Het is mijn overtuiging dat de westerse theologie het juist als 'academische' theologie aan zichzelf verplicht is deze kritiek van de emancipatietheologen serieus te nemen. En ik geloof enerzijds dat een belangrijk inzicht verwoord wordt wanneer de in het westen dominante theologie 'academisch' wordt genoemd, maar dat anderzijds de uitsluitend negatieve evaluatie die met die karakterisering verbonden wordt, onterecht is. Omdat het woord 'academisch' door pejoratieve associaties belast is, zal ik hier spreken over de theologie zoals die aan westerse universiteiten beoefend wordt als 'universitaire theologie'.

Wie spreekt over universitaire theologie zegt allereerst iets over de plaats in de samenleving waar die theologie geproduceerd wordt. De spraakmakende theologen in het westen functioneren vooral binnen de maatschappelijke institutie die universiteit heet. Die vormt de primaire context van hun werk.¹⁴ Van daaruit, als in de universiteit functionerende theologen, proberen ze relevant te zijn voor hun bredere context, dat wil zeggen de rest van de samenleving en voor de kerk.¹⁵ Dat geeft de universitaire theologie een dubbelzinnig karakter. Enerzijds maakt het haar tot een onderdeel van de bestaande samenleving en de heersende cultuur die ver afstaat van de strijd tegen lijden. Dat is wat de emancipatietheologen constateren. Anderzijds wordt binnen de universitaire theologie, met haar klimaat van vrije discussie en voortdurende bezinning op de eigen uitgangspunten, geprobeerd de kritiek van de emancipatietheologen te verwerken en denkt men fundamenteel na over het eigen maatschappelijke functioneren. De universitaire theologie blijkt niet alleen een werking te hebben die de EATWOT als 'vervreemdend en ver-

12 Vgl. [EATWOT,] 'Final statement' 269; dez., 'The irruption of the Third World' 97.

13 T.z.p.

14 H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 63.

15 Voor 'the wider society', 'the academy' en 'the church' als de drie contexten waarbinnen theologie functioneert zie D. Tracy, *The analogical imagination* 5. Over de wijze waarop theologie juist als universitaire theologie maatschappelijk relevant kan zijn, vgl. de aanzetten in mijn 'Theologie tussen universiteit en emancipatie' 243-245.

vreemd' bekritiseert, ze blijkt ook de mogelijkheid in zich te hebben zich die kritiek aan te trekken.

Het gaat mij er nu in eerste instantie om die dubbelzinnigheid van de universitaire theologie te begrijpen. Daartoe maak ik gebruik van de analyse van de positie van de moderne westerse beroepsintellectueel, zoals die ondernomen is door de Amerikaanse socioloog Alvin Gouldner. Volgens Gouldner heeft die intellectueel een dubbele identiteit.¹⁶ Aan de ene kant zijn intellectuelen deskundigen, bezitters van bepaalde kennis en bepaalde vaardigheden, die zij anderen tegen beloning in macht of status ter beschikking kunnen stellen. Intellectuelen hebben volgens Gouldner een cultureel kapitaal, een cultureel vermogen dat maatschappelijke waarde heeft en dat hen in staat stelt hun brood te verdienen en macht en invloed uit te oefenen. Als zodanig zijn ze afhankelijk van en verbonden met andere eigenaren van macht en rijkdom die van hun diensten gebruik willen maken en ervoor kunnen betalen en langs die weg maken zij deel uit van en hebben belang bij de bestaande maatschappelijke orde. Een belangrijk deel van de kritiek van de emancipatietheologieën richt zich in feite tegen de universitaire theologen als bezitters van een bepaalde taal en terminologie, die alleen voor vakgenoten begrijpelijk is en anderen van gesprek uitsluit. Zo verdedigen zij hun marktwaarde, houden hun eigen macht als experts in stand en daarmee de onmacht van anderen. Daartegenover willen de emancipatietheologen een theologie die het eigendom is van het gehele volk Gods en is verbonden met de strijd om bevrijding.

Dat universitaire theologen zich door een dergelijk streven aangesproken voelen en daaruit consequenties proberen te trekken, zo in strijd handelend met hun onmiddellijke eigenbelang, kan verklaard worden met behulp van Gouldner's opvatting dat intellectuelen niet alleen bezitters zijn van cultureel kapitaal. Ze delen tevens in een ethos dat hij aanduidt als 'cultuur van de kritische discussie' ('Culture of Critical Discourse') en dat is de andere kant van hun identiteit. Het gaat bij het ethos van de kritische discussie om normen die intellectuelen er op na houden voor de onderlinge discussie en die voorschrijven, (a) dat beweringen verantwoord moeten worden, (b) dat er bij die verantwoording geen beroep mag worden gedaan op gezag van de spreker of schrijver, maar (c) dat overeenstemming alleen op argumenten gebaseerd mag zijn.¹⁷ Let wel, het gaat niet om een beschrijving van de wijze waarop intellectuelen feitelijk met elkaar discussiëren, maar van hun *ethos*, van de wijze waarop intellectuelen vinden dat ze moeten discussiëren.

Op dit ethos van de kritische discussie doen emancipatietheologen in feite een beroep als ze de universitaire theologie op haar tekortkomingen aanspreken, ook al gebruiken ze die term nergens. De universitaire theologen die daarop ingaan, houden er een radicale interpretatie op na van dit ethos. Voor hen impliceert het verbod op het hanteren van gezagsargumenten, dat de kritiek van de emancipatietheologen niet terzijde mag worden geschoven omdat de vorm ervan verschilt van

16 A.W. Gouldner, *The future of the intellectuals and the rise of a new class* 18-43.

17 T.a.p. 28-29.

wat onder universitaire theologen gebruikelijk is. De gepassioneerde en persoonlijk-betrokken wijze waarop de emancipatietheologen theologie bedrijven, mag niet worden gebruikt om hun kritiek af te doen als teveel gebaseerd op persoonlijk charisma en daarom te weinig op argumenten. Waar dat gebeurt, wordt de cultuur van de kritische discussie gebruikt als wapen om het eigen culturele kapitaal te verdedigen en kritiek al bij voorbaat onschadelijk te maken.¹⁸ Evenals een inmiddels aanzienlijk aantal westerse universitaire theologen meen ik dat, als de kans bestaat dat de emancipatietheologen gelijk hebben en de heersende westerse universitaire theologie op een dusdanige wijze met de haar omringende samenleving verbonden is dat ze ontrouw is geworden aan de joodse en christelijke traditie, hun kritiek serieuze aandacht verdient. De vorm waarin die kritiek verwoord wordt mag daarbij geen rol spelen. De cultuur van de kritische discussie impliceert de verplichting elke kritiek, hoe ook verwoord, serieus op argumenten te onderzoeken.

Zoveel voorlopig over de wijze waarop in deze studie de universitaire theologie wordt gezien. Wat valt er te zeggen over de theologieën die in deze context haar discussiepartner vormen? Kunnen de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, de feministische theologie, de Noordamerikaanse en de Zuidafrikaanse zwarte theologie wel gezamenlijk onder één noemer worden gebracht, zoals hier gebeurt? Kunnen deze zo verschillende vormen van theologie dan nog wel recht gedaan worden in hun eigenheid? En wat betekent het als ze worden gebundeld onder de term 'emancipatietheologieën'?

Op zich is de discrepantie tussen de diversiteit van de werkelijkheid enerzijds en het gebruik van algemene begrippen om die werkelijkheid te benoemen anderzijds, de wortel van een klassiek filosofisch probleem: het probleem van de zogenoemde universalia. Daarbij ging het in eerste instantie om de vraag: hoe kan het gebruik van algemene begrippen gerechtvaardigd worden? Maar de benadering van Ludwig Wittgenstein (1889-1951), die in belangrijke mate richtinggevend geworden is in de twintigste-eeuwse filosofie, heeft het universalia-probleem van karakter veranderd. Wittgenstein vraagt zich niet af of algemene begrippen wel gebruikt mogen worden, hij gaat uit van het sociale *feit*, dat mensen in hun alledaagse spreken gebruik maken van algemene termen en dat zijzelf en anderen blijkbaar weten wat ze met die termen bedoelen. Ze weten wat het woord 'spel' betekent, ook al hebben ze alleen maar concrete spelen gezien. Vervolgens constateert Wittgenstein, dat mensen blijkbaar niet tot het algemene begrip 'spel' komen door alle concrete spelen te vergelijken en te inventariseren welke kenmerken ze gemeenschappelijk hebben; dergelijke gemeenschappelijke kenmerken van alle spelen zijn niet te vinden. In plaats daarvan nemen ze volgens hem tussen al die concrete spelen een bepaalde onderlinge band waar – hij spreekt over 'familiegelijkenis': alle familieleden lijken op elkaar zonder dat ze een concreet aantal eigenschappen gemeen-

18 Vgl. t.a.p. 32-37.

schappelijk hebben – die alleen te analyseren is als een gecompliceerd net van onderlinge relaties.¹⁹

Wanneer ik hier de bevrijdingstheologie, de feministische theologie en de beide vormen van zwarte theologie onder een gezamenlijke noemer probeer te brengen, ga ik, in de lijn van Wittgenstein, uit van het sociale feit dat men doorgaans deze theologieën als onderling verwant beschouwt en dat ook de vertegenwoordigers van deze theologieën zich aan elkaar verwant voelen.²⁰ Zij ontmoeten elkaar op conferenties²¹ en laten zich door elkaars woord en geschrift beïnvloeden. Bij die bestaande herkenning van verwantschap sluit ik me aan en ik probeer er vervolgens achter te komen waarop die gebaseerd is.

Door deze vormen van theologie samen te nemen onder de noemer 'emancipatietheologieën', formuleer ik een eerste vermoeden van de aard van hun onderlinge verwantschap. Deze term wordt door mij van buitenaf ingebracht;²² bij de emancipatietheologen zelf is hij niet te vinden. Als die hun werk onder een gemeenschappelijke noemer brengen, gebruiken ze meestal de term 'bevrijdingstheologie'. Ik neem dat woord hier om twee redenen niet over. Ten eerste, heel praktisch, is het een verwarrende term, die immers in eerste instantie de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie aanduidt. Maar belangrijker is dat het woord 'emancipatietheologieën' beschrijvender is dan 'bevrijdingstheologie'. Voor de emancipatietheologen zelf heeft de term 'bevrijding' het grote voordeel, dat deze zowel bijbels-theologische als maatschappelijke en politieke connotaties heeft.²³ Zo is hij bij uitstek in staat het streven uit te drukken om enerzijds de christelijke traditie zo te verstaan, dat ze relevant is in de concrete contexten waarin mensen tegen hun lijden en onderdrukking strijden en om anderzijds tegelijkertijd hun normatieve pretentie weer te geven, dat alleen op die manier het wezenlijke van de christelijke traditie begrepen kan worden.

Eén van de doelstellingen van deze studie is echter na te gaan of die normatieve pretentie klopt. Mij lijkt het daarom beter de minder normatieve en meer beschrijvend-sociologische term 'emancipatie' te gebruiken.²⁴ Het woord 'eman-

19 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical investigations* 32, no. 66

20 Vgl. Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon*, waarin bevrijdingstheologieën uit de Derde Wereld behandeld worden. Witvliet spreekt in *De weg van de zwarte messias* op p. 21 letterlijk van 'familiegelijkenissen' tussen de verschillende emancipatietheologieën. Voor een poging de verschillen, maar vooral de overeenkomsten tussen de emancipatietheologieën uit de Derde Wereld te inventariseren, vgl. L. Boff, 'Wat zijn de theologieën van de Derde Wereld' en het hele nummer van het tijdschrift *Concilium* (1988, no. 5) onder de titel 'Derde Wereldtheologieën. overeenkomsten en verschillen, Rijkdom en vaniteit van nieuwe theologische reflecties in de Derde Wereld'.

21 M.n. op die van de EATWOT. Vgl. voor informatie en literatuur over de EATWOT en haar ontwikkelingen J. Van Nieuwenhove, 'Derde Wereld en de God van het leven'.

22 R. Frieling (*Befreiungstheologien* 6) spreekt van 'emancipatorische Entwürfe' van theologie.

23 Voor een analyse van de verschillende betekenisdimensies van het woord 'bevrijding', zie L. Boff/C. Boff, *Wat is theologie van de bevrijding?*

24 Het gebruik van de term 'emancipatie' heeft ook zijn nadelen. Vaak wordt die term opgevat als aanduiding voor de strijd om gelijkberechtiging, terwijl de groepen waarmee de emancipatietheologen geassocieerd zijn zich juist verzetten tegen het idee dat het hen zou gaan om gelijkheid met anderen, waarbij de bestaande maatschappelijke verhoudingen in tact blijven. Hun gerichtheid op radicale verandering duiden ze aan door het woord 'bevrijding' te gebruiken. Deze

cipatietheologieën' heeft dan ook allereerst een sociologische betekenis en duidt *theologieën* aan die zichzelf presenteren als kritisch-theologische reflectie op een concreet-historische, maatschappelijke emancipatiebeweging, die ook onafhankelijk van die theologie bestaat.²⁵

Met de introductie van deze eerste beschrijving van de onderlinge verwantschap tussen de verschillende emancipatietheologieën stuiten we op een aspect van het universalia-probleem, dat Wittgenstein nu juist wil overwinnen door zich te concentreren op het feitelijke spraakgebruik. Wie op grond van een analyse van de alledaagse taal een beschrijving geeft van de betekenis van het begrip 'spel', zal vervolgens vanuit die beschrijving komen tot een oordeel over de vraag of P een spel is. En wanneer ik in dit hoofdstuk spreek over bevrijdingstheologie, feministische theologie en zwarte theologie als over 'emancipatietheologieën' en ze vervolgens als vormen van 'negatieve theologie' beschrijf, is het haast onvermijdelijk dat ze op die manier in feite gewogen en beoordeeld worden, dat langs die weg wordt uitgemaakt wat authentieke voorbeelden van emancipatietheologie zijn en wat niet. Daarom meent Wittgenstein dat de enige definitie die bijvoorbeeld van het begrip 'spel' gegeven kan worden uiteindelijk een concrete opsomming is van een aantal spelen, met de mededeling dat deze en soortgelijke dingen 'spel' genoemd worden.²⁶

Dat ik hier toch verder ga en de verwantschap van de verschillende emancipatietheologieën nader probeer aan te geven is, omdat het in deze studie gaat om een confrontatie van deze vormen van theologie met de westerse universitaire theologie. Een definitie van emancipatietheologieën is waarschijnlijk alleen maar te geven op de manier waarop Wittgenstein zich dat voorstelt, maar het gaat hier om een dusdanige presentatie ervan, dat een goed uitgangspunt ontstaat voor de confrontatie met de universitaire theologie.

1.1.2 Negatieve theologie

Dat de emancipatietheologieën een uitdaging vormen voor de westerse universitaire theologie, daarover zijn een groot aantal theologen het eens. Over de wijze waarop de discussie tussen universitaire theologen en emancipatietheologen gevoerd moet worden, bestaat echter minder overeenstemming. Nu ligt daar ook een ingewikkeld probleem. Immers, de emancipatietheologieën presenteren zich nadrukkelijk als 'contextuele' theologieën, als theologieën die in een bepaalde

tegenstelling tussen emancipatie en bevrijding speelt voor mij hier geen rol, emancipatiebewegingen zijn *alle* bewegingen van mensen die tegen hun lijden, onderdrukking en uitsluiting strijden. Overigens is het woord 'emancipatietheologieën' wat mij betreft slechts een gelegenheidsterm binnen de context van deze studie. In teksten waar het programmatistische aspect op de voorgrond staat, blijft 'bevrijdingstheologie' de meest geschikte generieke term.

25 Het laatste deel van deze omschrijving is bedoeld als een sociologische vertaling van de stelling van G. Gutiérrez (*Theologie van de bevrijding* 24), dat theologie een tweede akt is, een reflectie op een al bestaand handelend maatschappelijk en politiek engagement. Vgl. ook de omschrijving van Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 21 en die van A. Blazeky, *Sprache des Glaubens in Lateinamerika* 9.

26 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical investigations* 33, no. 69.

concrete context zijn ontstaan en in die context willen functioneren ten dienste van de strijd van armen, vrouwen en zwarten. Hun context verschilt dus aanzienlijk van die van de universitaire theologie en dat maakt een confrontatie moeilijk. Terecht wijst de kennissocioloog Karl Mannheim erop, dat twee mensen in dezelfde situatie anders met elkaar moeten discussiëren dan mensen, die verbonden zijn met verschillende sociale situaties en met elkaar in conflict raken.²⁷ Het inzicht dat theologieën verbonden zijn met de maatschappelijke situatie waarin ze functioneren, maakt het de universitaire theoloog onmogelijk met de emancipatietheologen in discussie te gaan alsof zij alleen in theologische opvatting van elkaar zouden verschillen.²⁸

Mannheim geeft twee manieren aan waarop men het inzicht kan verwerken, dat elke theorie gekleurd en beperkt is door de sociale positie van de groep die haar formuleert. Men zou er ten eerste van kunnen uitgaan dat het ontstaan van grotere maatschappelijke verbanden vanzelf ook zal leiden tot een universeler theoretisch standpunt, dat een toename in sociale integratie het blikveld verruimt en universaliseert.²⁹ In hun opvatting over de betekenis van de emancipatietheologieën baseert een groot aantal universitaire theologen zich in feite op dit uitgangspunt. Het is bijna gebruikelijk geworden de emancipatietheologieën te zien als 'doorbrekingen' van de eenzijdigheid van de heersende theologie, die alleen is gebaseerd op de ervaringen van de maatschappelijk machtigen, van westerse, witte mannen uit de middenklasse, terwijl ze doet alsof ze universeel en algemeen geldig is. Juist de groepen die door deze mannen worden onderdrukt en uitgesloten nemen in de emancipatietheologieën het woord. Het verdisconteren van wat zij te zeggen hebben zou daarom de theologie minder eenzijdig en universeler maken. Soms wordt deze redenering ondersteund met het argument, dat volgens de christelijke traditie het opkomen voor de lijdenden een geloofsplicht is en dat daarom geluisterd moet worden naar wat de emancipatietheologen te zeggen hebben.³⁰

Terecht wordt op deze manier de emancipatoire intentie van de emancipatietheologen en de gerichtheid op een rechtvaardige, niemand onderdrukkende of uitsluitende sociale orde benadrukt. Als theorieën met eigen waarheidspretentie komen ze echter nauwelijks ter sprake. De emancipatietheologieën worden wel beschouwd als uitdrukkingen van (geloofs)ervaring die onder de heersende verhoudingen niet wordt gehoord. Maar hun pretentie juist vanuit die positie in staat te zijn theologisch iets waars te zeggen over de God van Jezus de christus en de aanwezigheid van die God in de geschiedenis, raakt buiten beeld. En

27 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* 239.

28 Overigens blijken bij nauwkeurige analyse de emancipatietheologieën beter bestand te zijn tegen de universitair-theologische normen dan hun tegenstanders vaak suggereren. Voor een bewijs daarvan in het geval van de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zie H. Kessler, *Reduzierte Erlösung?*

29 Vgl. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* 257-259.

30 Vgl. vooral de gesprekken tussen westerse theologen en Derde Wereld theologen in EATWOT-verband; zie de bundels *Toward a dialogue with Third World theologians* en *Doing theology in a divided world*.

daarmee naar mijn overtuiging hun diepste theologische kern. Het spreken over de bevrijdende God betekent volgens de opvatting van de emancipatietheologen geen aanvulling op de bestaande vormen van geloof en theologie, maar een fundamentele kritiek erop.

De verregaande pretentie van de emancipatietheologieën wordt goed duidelijk in het volgende citaat van de Noordamerikaanse zwarte theoloog James Cone:³¹

‘Zeker, God is vreemd aan de mens en komt “loodrecht van boven”, zoals Barth heeft gezegd, maar het moet duidelijk zijn over welke mens men het heeft. Voor de onderdrukkers, zij die anderen verontmenselijken is deze analyse correct. Maar als we spreken over Gods openbaring aan de onderdrukten, dan is deze analyse onjuist. *Zijn openbaring komt tot ons in en door de situatie van de onderdrukten. Zijn woord is ons woord, zijn bestaan ons bestaan.*’

De emancipatietheologen zijn verbonden met groepen mensen die in de bestaande situatie lijden en ze bekritisieren de heersende theologie voor zover die met de bestaande situatie verbonden is en helpt haar in stand te houden. Ze wortelen in de ‘wereld van de *non-persons*, de evidentie van hun strijd en hun bestaan.’ Daar zien ze de aanwezigheid van Gods geest. Het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting is voor hen de plaats waar in deze wereld God ontmoet kan worden, waar Gods geest levend en zichtbaar wordt. Die overtuiging is de diepste kern van hun werk. De emancipatietheologieën worden in het gesprek met de universitaire theologen als *theologieën* pas werkelijk serieus genomen, wanneer die kern tot het centrale punt van discussie wordt gemaakt.

De vraag is uiteraard hoe dat kan. Bij het beantwoorden van die vraag verdient de tweede mogelijkheid aandacht die Mannheim aandraagt om de contextualiteit van theorieën te verdisconteren. Het is volgens hem in principe mogelijk de uitspraken van een met een andere context verbonden theorie te vertalen – Mannheim spreekt van ‘omrekenen’ – in de taal die in de eigen context gebruikelijk is, om dan vervolgens over de verdiensten en de tekorten ervan te discussiëren. Iets dergelijks zal ik hier proberen te doen, me bewust van het gevaar daarbij de emancipatietheologieën teveel naar mijn hand te zetten.

Ik meen dat de emancipatietheologieën het best begrepen kunnen worden als wortelend in wat Edward Schillebeeckx een ‘contrastervaring’ noemt. Hij doelt met die term op de ervaren evidentie dat een bepaalde situatie mensonwaardig is.³² Die ervaring belichaamt volgens hem een centraal inzicht in de werkelijkheid en is tegelijkertijd een ervaring met kritische kracht.³³ Het feit dat mensen zich niet kunnen neerleggen bij het bestaan van het kwaad onthult ‘een

31 J.H. Cone, *A black theology of liberation* 62.

32 E. Schillebeeckx, ‘Het nieuwe godsbeeld’ 57-58.

33 Dez., ‘Naar een definitieve toekomst’ 47.

openheid naar een andere situatie die wel recht heeft op ons beamend "ja".³⁴ De contrastervaring heeft zo twee fundamentele aspecten: een kritisch aspect, het moment van verzet tegen het inhumane enerzijds en anderzijds een in dat negatieve aspect geïmpliceerd positief aspect, een impliciet vertrouwen in het leven en in de zinvolheid van het verzet.³⁵ Het is deze dubbele structuur die volgens Schillebeeckx de contrastervaring bij uitstek geschikt maakt om de betekenis van het christelijk geloof in de huidige wereld zichtbaar te maken. Volgens hem haakt het geloof in op het aspect van het impliciete fundamentele vertrouwen en versterkt dat.³⁶ 'Zo gaat het fundamentele morren van de mensheid over in een gegronde hoop. Iets van een zucht van barmhartigheid, van erbarmen, schuilt in de diepste diepten van de werkelijkheid, en gelovigen beluisteren daarin de naam "God".³⁷

Zoals gezegd, de emancipatietheologieën kunnen worden geïnterpreteerd als geworteld in een dergelijke contrastervaring. Daarbij is het wel van belang te benadrukken dat de ervaring dat lijden en onderdrukking protest oproepen en zo inzicht geven in het god-geklaagde van het bestaande, voor emancipatietheologen geen ervaring is van het geïsoleerde individu. De contrastervaring van de emancipatietheologen is ingebed in een maatschappelijke en politieke verzetsbeweging. Vanuit die contrastervaring komen de emancipatietheologen zowel tot een analyse van het bestaande en de mogelijkheden het te veranderen als tot een interpretatie van de joodse en christelijke traditie die hun Gods aanwezigheid doet zien in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting.

Omdat de emancipatietheologen hun analyse van het bestaande en hun begrip van de traditie alleen kunnen verwoorden met behulp van theorieën die deel uitmaken van de bestaande onderdrukkingssituatie waartegen ze zich verzetten, maar ze anderzijds die theorieën gebruiken om het zich in dat verzet verborgen aankondigende koninkrijk van God zichtbaar te maken, daarom noem ik de emancipatietheologieën vormen van negatieve theologie. Over en vanuit de contrastervaring kan alleen maar worden gesproken in taal die deel uitmaakt van de wereld waartegen die ervaring verzet aantekent. Daarom richten de emancipatietheologen de theologische taal en de taal van de sociale theorieën tegen zichzelf. Dat betekent, dat de God die zij in de diepste diepten van de werkelijkheid beluisteren alleen indirect ter sprake komt en dat stelt eisen aan het lezen, het luisteren en het beoordelen van hun teksten.

De emancipatietheologieën zijn op een bepaalde manier te begrijpen als vormen van negatieve theologie. Op een bepaalde manier, want de term 'negatieve theologie' is dubbelzinnig en heeft een lange en indrukwekkende traditie. Op enkele elementen van die traditie wil ik kort ingaan.³⁸

34 Dez., 'Theologie als bevrijdingskunde' 397.

35 Dez., *Geloofsverstaan* 131-137.

36 T.a.p. 138.

37 Dez., 'Theologie als bevrijdingskunde' 297.

38 Bij het volgende ben ik geïnspireerd door J. Hochstaffl, *Negative Theologie*.

De betekenis van de term 'negatieve theologie' wordt op een klassiek geworden manier vastgesteld in het in het Grieks geschreven tractaat 'Over de mystieke theologie' en daar worden ook de problemen duidelijk. Het tractaat geeft zelf als zijn auteur aan Dionysios Areopagita, die in de 'Handelingen van de apostelen' voorkomt en door het optreden van Paulus op de Areopagus in Athene bekeerd zou zijn (vgl. Hnd 17, 22-34). In werkelijkheid stamt het waarschijnlijk uit de zesde eeuw en is het afkomstig uit Syrië. Men noemt de onbekende auteur doorgaans 'pseudo-Dionysius'.

Om de negatieve theologie te beschrijven trekt pseudo-Dionysius een vergelijking met het werk van een beeldhouwer. Zoals een beeldhouwer de stukken weghakt die het beeld verhullen dat nog in de steen verborgen is, zo moet men te werk gaan om tot het beeld van de verborgen God te geraken: alles wat hem verbergt, moet uit het denken worden verwijderd.³⁹ Deze opvatting over de weg naar de godskennis is verbonden met een sterk negatief beeld van de geschapen werkelijkheid en van de godskennis die via die werkelijkheid mogelijk is. Die kennis blijft volgens Dionysius gevangen binnen de schepping, terwijl God daarvan zover verwijderd is dat hij elk zien, voelen en denken overstijgt.⁴⁰ God is volgens hem niet zijn, waarheid, weten, goedheid of zelfs maar goddelijkheid of geest op een manier waarop wij mensen dat begrijpen.⁴¹ Hij meent dat 'de lichten van de zijnden het donkere oerlicht van de Scheppende verstoppem, dat toch oneindig veel lichter is'.⁴² Daarom moeten ze uit het blikveld verwijderd worden.

In de negatieve theologie zoals pseudo-Dionysius die opvat, komt dus de aandacht voor de aardse werkelijkheid in concurrentie te staan met de aandacht voor God. Negatieve theologie is een manier, om aan de aardse werkelijkheid te ontsnappen. Zo gezien lijkt de intentie van de negatieve theologie in tegenspraak met die van de emancipatietheologieën, die weliswaar afstand willen nemen van de bestaande werkelijkheid van lijden, onderdrukking en uitsluiting, maar dat doen in sterke betrokkenheid bij de wereld en de strijd om bevrijding die daarin plaatsvindt. Wanneer ik hier spreek over de emancipatietheologieën als vormen van negatieve theologie, dan sluit ik mij niet direct aan bij de betekenis die Dionysius aan die term heeft gegeven, maar maak ik gebruik van de wijze waarop Thomas van Aquino in de dertiende eeuw diens theorie heeft verwerkt.⁴³

Thomas ziet theologie als een wetenschap die in het spreken over God noodzakelijkerwijs ook over de schepping spreekt. De schepping wordt in de theologie 'sub ratione dei' gezien, wordt bestudeerd voor zover ze met God in verbinding staat. Van God weten we volgens Thomas weliswaar niet hoe of wat hij is, maar we kunnen zijn werkingen in natuur en genade benutten om tot uitspraken over hem

39 Dionysios Areopagita, 'De mystica theologia' 1025b.

40 T.a.p. 1001a.

41 T.a.p. 1048a.

42 T.a.p. 1025c.

43 Thomas lijkt daarbij verder te gaan in het voetspoor van de verwerking van Dionysios' theologie door zijn leermeester Albertus de Grote. Vgl. F. Raello, 'Le commentaire du Divinis nominibus de Denys par Albert le Grand'; E.H. Wéber, 'L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys le Ps. Areopagite'.

te komen.⁴⁴ Hij is het dus met pseudo-Dionysius eens, dat we niet in staat zijn om door het geschapene God te kennen zoals hij in zichzelf is. Maar anders dan Dionysius vindt hij de indirecte godskennis die via de schepping wel mogelijk is zeker niet zonder waarde.⁴⁵ Zolang we leven zullen we het ook met deze onvolmaakte godskennis moeten doen. Vanuit die overtuiging neemt Thomas de traditie van de negatieve theologie op een eigen wijze op.

Alles wat Thomas over God zegt, staat onder het voorbehoud dat de negatieve theologie verwoordt tegenover elk spreken over God: we weten over God niet wat hij is, maar alleen wat hij niet is. En de methodologische consequentie die hij daaruit trekt is, dat de theologie niet de manieren kan behandelen waarop God bestaat, maar alleen de manieren waarop hij niet bestaat.⁴⁶ 'We behandelen daarom eerst de manieren waarop God niet is, vervolgens hoe hij door ons gekend wordt en ten derde hoe er over hem gesproken wordt.'⁴⁷ Daarbij is het opvallend dat vanuit een fundamentele en alomvattende ontkenning toch tot een soort bevestiging wordt overgegaan – 'hoe hij door ons gekend wordt', 'hoe er over hem gesproken wordt' – en Thomas toch tot in zekere zin positieve uitspraken over God komt.⁴⁸ Dat is mogelijk, er kan volgens Thomas uiteindelijk toch iets positiefs over God gezegd worden, omdat sommige woorden waarmee over de schepping wordt gesproken gedeeltelijk de onvolmaakte wijze uitdrukken, waarop de schepping in de volmaaktheid van de schepper deelt. Van daaruit kan hij met een ingewikkelde en uiterst ingenieuze redenering vaststellen, dat menselijke woorden weliswaar toegesneden zijn op de schepping en daarom nooit kunnen uitdrukken wat God is, maar dat tegelijkertijd datgene waarnaar sommige woorden uiteindelijk verwijzen in eigenlijke zin in God te vinden is en pas in een afgeleide zin in zijn schepping.⁴⁹ De uitspraak 'God is goed' vertelt in zekere zin niet wat God is, want het begrip 'goed' verwijst naar de goedheid die men in de schepping kan tegenkomen. Maar tegelijkertijd is het ook in zekere zin adequater God als goed te karakteriseren dan één of ander schepsel, want de ware goedheid is in volheid slechts in God en pas in afgeleide zin in de schepping te vinden, namelijk voor zover die deel heeft aan Gods perfectie.

Schillebeeckx heeft erop gewezen, dat Thomas vanuit de negatieve theologie kan komen tot in zekere zin positieve uitspraken over God, omdat ook de negatieve theologie voor hem uiteindelijk geworteld is in een bepaalde vorm van positieve

44 *Summa theologiae* I, q. 7, art. 1.

45 Vgl. t.a.p. I, q. 12, art. 11. Oorzaak van dat verschil in waardering van de aardse werkelijkheid lijkt in eerste instantie hun filosofische achtergrond te zijn. Het aristotelisme van Thomas geeft meer mogelijkheden tot waardering van het aardse dan het platonisme van pseudo-Dionysios. Maar daaronder lijkt uiteindelijk het verschil in sociale context te liggen. Dionysios bedrijft als asceet en in dienst van aan de wereld onthecht levende monniken theologie als sapientia, als wijsheid, Thomas maakt als bedelmonnik deel uit van de opkomende stadscultuur en bedrijft in dat kader theologie als scientia, als wetenschap. Vgl. voor dit onderscheid R.J. Schreier, *Bouwen aan een eigen theologie* 103-119.

46 H.W.M. Rijkhof, 'Inleiding op *Quaestio* 13' 29-30.

47 *Summa theologiae* I, q. 3, intr.

48 J. Hochstaffl, *Negative Theologie* 11.

49 *Summa theologiae* q. 13, art. 3.

godskennis.⁵⁰ Volgens Thomas komt de ontkenning van alle imperfecties in God voort uit iets wat we positief over God weten: 'intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione' zegt hij zelf, elke negatie is gebaseerd op iets positiefs.⁵¹ Daarmee lijkt hij in een op het eerste gezicht onoplosbare paradox te verzanden. Enerzijds zegt hij dat het menselijk intellect iets positiefs over God moet weten wil het iets negatiefs over hem kunnen zeggen, anderzijds meent hij dat niets wat het intellect weet of zegt over God als waar kan worden beschouwd, omdat de menselijke namen voor hem altijd gebrekkig en onvolmaakt zijn.

Thomas lost deze paradox op met de bewering dat het menselijk intellect in de schepping op onvolmaakte wijze iets van de perfectie van de schepper ervaart en tegenkomt.⁵² Wie beweert dat God goed is, die doet dat volgens hem omdat hij of zij in het goede in de wereld iets van God ervaart. Affirmatieve uitspraken over God proberen die ervaring positief, maar noodzakelijkerwijs altijd gebrekkig uit te drukken; negatieve uitspraken proberen uit de menselijke taal al datgene te verwijderen wat niet met God overeen komt, in de wetenschap dat dat uiteindelijk toch nooit helemaal zal lukken. Positieve en negatieve uitspraken maken bij Thomas deel uit van een negatieve theologie, een theologie die uitgaat van het standpunt dat we van God uiteindelijk niet kunnen zeggen hoe hij is. Wat we wel kunnen, is zeggen hoe God niet is en in welke richting we het met onze ontkenningen van de onvolmaaktheid moeten zoeken, willen onze uitspraken naar God verwijzen.

Schillebeeckx vat Thomas' negatieve theologie als volgt samen: 'Onze eigenlijke-maar-negatieve en onze positieve-maar-oneigenlijke godskennis wordt ... gedragen door een eigenlijke-en-positieve godskennis, die ... onuitgedrukt blijft maar wel de matrijs vormt van de begripsmomenten van onze godskennis.'⁵³ Door de emancipatietheologen wordt in verbondenheid met concrete verzetsbewegingen God ervaren. Daar wordt de impliciet-blijvende godskennis opgedaan, die de matrijs vormt voor wat ze positief en negatief zeggen, in de theologische taal die ze zelf in kritiek op de dominante theologie proberen te ontwikkelen. Die theologische taal geeft echter die godskennis nooit adequaat weer. Om deze verhouding tussen de concrete uitspraken van de emancipatietheologen en de dieperliggende wortel van hun denken goed voor ogen te stellen, spreek ik over de emancipatietheologieën als vormen van negatieve theologie.

Het is een poging te voorkomen dat de zwakke plekken in de emancipatietheologieën worden aangegrepen, om de ongemakken te ontlopen die het ernstig nemen van hun uitdaging met zich mee zou brengen.⁵⁴ Het gaat niet om de vraag of ze

50 E. Schillebeeckx, 'Het niet-begrijpelijke kenmoment in onze godskennis volgens Thomas van Aquino'; vgl. ook W.J. Hill, *Knowing the unknown God* 111-144.

51 Thomas van Aquino, *De potentia* q. 7, art. 5.

52 T.z.p.

53 E. Schillebeeckx, 'Het niet-begrijpelijke kenmoment in onze godskennis volgens Thomas van Aquino' 212.

54 Daarvoor waarschuwt wat betreft de feministische theologie C. Christ, 'The new feminist theology' 203.

in hun concrete vorm en in hun formuleringen aan de criteria van de universele theologie voldoen. Het gaat erom of de onderliggende claim plausibel te maken is volgens de criteria van de universitaire theologie, de claim dat in verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting sprake is van authenticiteit, van 'eigenlijke en positieve' godskennis.

Bij dit alles is het van belang het verschil tussen de negatieve theologie van Thomas van Aquino – en het overgrote deel van de universitaire theologie tot nu toe – en die van de emancipatietheologen goed te blijven zien. Bij Thomas gaat het er in de eerste plaats om een taalprobleem op te lossen. Hoe kunnen we in menselijke taal iets over God zeggen? Nu zegt Karl Barth (1886-1968), dat de menselijke taal op twee manieren ongeschikt is om iets over God te zeggen. Ten eerste is zij als menselijke taal eindig en beperkt, ten tweede maakt zij als menselijke taal na de zondeval deel uit van een werkelijkheid die God verhuult en weersprekt.⁵⁵ De traditie van de negatieve theologie heeft geprobeerd de religieuze en theologische taal tegen deze twee tekorten te wapenen. Soms, zoals bij pseudo-Dionysius het geval bleek, benadrukte men met name Gods absolute transcendentie en zijn onbereikbaarheid voor elk menselijk denken en spreken. Op andere momenten ging het meer om een kritiek op de onderwerping van God aan het heersende menselijk denken en zijn absoluutheidsaanspraak.⁵⁶ Dat laatste zien we tot op zekere hoogte bij Thomas in de nadruk die hij legt op de noodzaak in God elke onvolmaaktheid te ontkennen en niet uit ons begrip van goedheid Gods goedheid af te leiden. Gods goedheid is, andersom, altijd een kritiek op ons begrip van het goede.

Het blijft bij Thomas echter gaan om abstracte eigenschappen. Volgens hem moet met name ontkend worden dat samengesteldheid en veranderlijkheid met God kunnen worden samengedacht en het goede in de wereld moet als analogie van Gods goedheid worden gezien. Maar wanneer de emancipatietheologen zich richten tegen zaken die onverenigbaar zijn met God, dan gaat het over feitelijk lijden, bestaande onderdrukking en willen ze die in de eerste plaats concreet praktisch elimineren. Zij bedrijven in eerste instantie 'negatieve theologie op praktisch terrein'⁵⁷ en pas van daaruit ook op het gebied van de theorie. Ze vinden het uiteindelijk minder belangrijk over bevrijding te spreken dan om bevrijdend te zijn. Meer dan spreken over God maakt bevrijding voor hen duidelijk wie de God is die ze in het verzet ontmoeten en die volgens hen dezelfde is, als de God waar de joods-christelijke traditie over spreekt. Vanuit de hoop op en het geloof in die God verzetten ze zich tegen elke poging om God aan het bestaande menselijke denken en de bestaande verhoudingen te onderwerpen, al moeten ze dat doen in de taal en de handelingen die binnen het bestaande

55 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1 174

56 J. Hochstaffl, *Negative Theologie* 12. Deze auteur benadrukt sterker dan waarschijnlijk historisch verantwoord is dat laatste aspect in het begrip van negatieve theologie bij de kerkvaders. Vgl. voor kritiek daarop L. Stresius, *Theodor W. Adornos negative Dialektik* 231-267, m.n. 264-267.

57 Voor die term E. Schillebeeckx, *Geloofsverstaan* 161

mogelijk zijn. Daarom kunnen ze uiteindelijk niet zeggen en laten zien hoe God is, maar alleen hoe zij niet is.

1.2 De emancipatietheologieën

Na dit theoretische voorwerk ga ik nu over tot de presentatie van vier emancipatietheologieën. Dat zijn ze niet allemaal. Naast de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, de feministische theologie, de Noordamerikaanse zwarte theologie en de Zuidafrikaanse zwarte theologie bestaan er bijvoorbeeld ook een minjungtheologie in Korea en een homo- of flikker- en pottentheologie in het westen. De vier emancipatietheologieën die ik hier behandel hebben echter al een wat langere traditie en hebben inmiddels een grote theoretische diepgang bereikt. Ze lenen zich daarom goed voor een nadere bestudering.

Bij de bespreking van de emancipatietheologieën zal ik telkens hetzelfde stramien aanhouden. Eerst ga ik na wat de contrastervaring is van waaruit de betreffende emancipatietheologie is ontstaan (a). Vervolgens laat ik zien wat zij van daaruit over de mensonwaardige en godgeklagde omstandigheden te zeggen heeft waarin ze zich bevindt en hoe ze hun eigen verzet daarbinnen begrijpt (b). Tenslotte ga ik in op haar interpretatie van de theologische traditie (c). Bij de presentatie van de emancipatietheologieën kunnen uiteraard niet al hun aspecten aan de orde komen. Ik heb slechts geprobeerd die zaken naar boven te halen, die volgens mij in de confrontatie tussen universitaire theologie en emancipatietheologieën de belangrijkste zijn.

Onderstaande karakterisering van de emancipatietheologieën zijn relatief kort. Dit brengt onder meer met zich mee dat er een nogal gestileerd en statisch beeld kan ontstaan van het werk van de emancipatietheologen. De manier waarop zij in de geschiedenis verwickeld zijn, de moeizaamheid, de dramatiek en de politieke scherpheid van de strijd die ze voeren, de bewogenheid en emotionaliteit van hun inzet, kortom al die zaken die het contact met de emancipatietheologieën tot zo'n indrukwekkende ervaring maken, raken bijna onvermijdelijk op de achtergrond. De stelling is te verdedigen dat deze zo van hun angel ontdaan worden, want het is immers niet de algemene uitspraak dat Gods geest ontmoet kan worden in verzet tegen lijden die de universitaire theologie uitdaagt, maar de ervaring dat de geest aanwezig is in *deze* verzetsbeweging tegen *deze* vorm van onderdrukking. Die concreetheid is echter gebonden aan de specifieke context van de emancipatietheologieën. De universitaire theologie kan slechts tot een zelfde concreetheid komen door volledig en zonder reserve in haar eigen context te duiken en daar te leren de geesten te onderscheiden en Gods geest te herkennen. De emancipatietheologen kunnen daarbij helpen voorzover ze instrumenten hebben ontwikkeld de historische werkelijkheid met dat doel te lezen. Om dat instrumentarium is het in deze studie uiteindelijk begonnen.

Men kan het bovenstaande ook nog anders zeggen. In het contact met de emancipatietheologieën keert in feite een centraal probleem van de systematische theologie langs een omweg terug. Elk theoretisch spreken over marteling en kruisiging van Jezus, zoals dat in de theologie veelvuldig plaatsvindt, doet

onrecht aan de verschikkingen van die geschiedenis en neigt in die zin naar cynisme. Die neiging kan men slechts het hoofd bieden door over de geschiedenis van Jezus te spreken vanuit hen die hier en nu door lijden en dood bedreigd worden. Degenen die nu die geschiedenis nog leven kunnen voorkomen, dat de geschiedenis van Jezus' lijden en dood gereduceerd wordt tot een theoretisch schema. Ook bij de receptie van de emancipatietheologieën door de universitaire theologie bestaat de kans dat ze tot een theoretisch schema worden gereduceerd en de lijdens- en strijdgeschiedenis waar ze deel van uitmaken wordt vergeten. Alleen een universitaire theologie die zichzelf heeft leren verstaan als eveneens onderdeel uitmakend van een geschiedenis van strijd tegen lijden en onderdrukking en die daar ook de consequenties uit trekt, die kan aan deze dreiging ontsnappen. Op de ontwikkeling van zo'n universitaire theologie is deze studie gericht.

1.2.1 De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie

Hoewel alle emancipatietheologieën die hier aan de orde komen in de tweede helft van de jaren zestig zijn ontstaan, is het niet toevallig dat de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie het eerst ter sprake komt. Haar komt een soort ereprimaat toe. Zij heeft van de emancipatietheologieën wereldwijd de meeste discussie losgemaakt en heeft tevens de implicaties van de werkwijze van de emancipatietheologen het scherpst onderkend en verwoord.⁵⁸ Wat over de bevrijdingstheologie wordt gezegd, is dus indirect ook verhelderend voor de andere emancipatietheologieën.

Voor ik tot de presentatie van de bevrijdingstheologie overga, wil ik eerst nog een opmerking maken over de wijze waarop ze hier aan de orde wordt gesteld. Wat voor alle emancipatietheologieën geldt, geldt voor de bevrijdingstheologie des te meer: men doet haar geweld aan door haar, zoals hier zal gebeuren, via teksten te benaderen. De bevrijdingstheologie is niet in de eerste plaats te vinden in de teksten die door gerenommeerde uitgevers gepubliceerd en door collega-theologen gelezen worden, maar in het spreken van vertegenwoordigers van deze theologie in de lokale basisgemeenschappen.⁵⁹ Toch zullen de teksten van prominente, internationaal bekende bevrijdingstheologen hier centraal staan en dan bovendien nog teksten, die in het Engels, Duits, Frans of Nederlands zijn vertaald.⁶⁰ Een reden temeer dus om het onderstaande niet te lezen als een algemene inleiding in de theologie van de bevrijding,⁶¹ maar als een poging die kanten

58 Th Witvliet, *Een plaats onder de zon* 144

59 J Van Nieuwenhove, 'Onderdrukking en theologie in de bevrijdingsbeweging', m n 263-266

60 Voor soortgelijke problemen A Blatzky, *Sprache des Glaubens in Lateinamerika* 15, H Borrat, 'Theologie der Befreiung' 183, M Hofmann, *Identifikation mit den Anderen* 12 - Het feit dat ik geen Spaans of Portugees kan lezen zal voor sommigen deze studie al bij voorbaat diskwalificeren. Als verzachting kan ik slechts aanvoeren, dat er inmiddels veel is vertaald en dat het de vertaalde werken zijn die het uitgangspunt vormen van de discussie van de westerse theologie met de bevrijdingstheologen.

61 Voor studies over de bevrijdingstheologie, al dan niet inleidend bedoeld, zie Ph Berryman, *Liberation theology*, A Blatzky, *Sprache des Glaubens*, L. Boff/C Boff, *Wat is theologie van de bevrijding?*, H Borrat, 'Theologie der Befreiung', H Brandt, 'In der Nachfolge der Inkarnation',

van haar te laten zien, die in de discussie met de westerse universitaire theologie van centraal belang zijn.

(a) De *contrastervaring* die het startpunt vormt van de theologie van de bevrijding, is de ervaring van de enorme tegenstelling tussen arm en rijk in Latijns-Amerika en het verzet daartegen, zoals dat sinds het eind van de jaren zestig gestalte heeft gekregen.⁶² Nu bestaat de tegenstelling tussen rijk en arm uiteraard al heel lang, maar ze wordt sinds de jaren zestig door een groeiend aantal mensen als dusdanig schrijnend ervaren, dat ze 'iedereen moet aangrijpen, die zijn menselijkheid nog niet totaal verloren heeft.'⁶³ In de jaren vijftig was men begonnen Latijns-Amerika te zien als een onderontwikkeld continent, als achtergebleven ten aanzien van het ontwikkelde westen en daarom arm. Er heerste een algemeen optimisme over de mogelijkheid door middel van economische hulpprogramma's aan die onderontwikkeling snel een einde te maken. In het kielzog van het streven naar 'ontwikkeling' gingen ook kerkelijke groepen zich met het armoedeprobleem bezighouden. Bisschoppen, priesters en leken voelden zich door de documenten van het tweede Vaticaans concilie en de encyclieken 'Pacem in terris' (1963) van Johannes XXIII en 'Populorum progressio' (1967) van Paulus VI gestimuleerd, zich voor het heil van de wereld in te zetten en de tekenen van de tijd in het licht van het evangelie te lezen.

De werkelijkheid van de onderontwikkeling bleek echter weerbarstiger dan men gedacht had en de resultaten van de inzet waren niet bijzonder indrukwekkend, met name niet voor de armen. In de tweede helft van de jaren zestig ontstonden in Latijns-Amerika overal revolutionaire groepen, die dat uitblijven van succes verklaarden met de stelling dat de armoede in Latijns-Amerika niet het gevolg was van achterstand ten aanzien van het de ontwikkelde landen, maar van uitbuiting, zowel nationaal als internationaal. De strijd tegen armoede moest daarom volgens hen veel radicaler gevoerd worden en zich richten tegen die onderdruktingsverhoudingen die haar veroorzaakten en tegen de onderdrukkers die haar in stand hielden. Aan het einde van de jaren zestig werden groepen geëngageerde christenen in toenemende mate door deze redenering aangesproken. Zij sloten zich aan bij de politieke strijd van verzetsgroepen en volksbewegin-

R.M. Brown, *Theology in a new key*, C. Duquoc, *Libération et progressisme*, D.W. Felm, *Third World liberation theologies* 1-58, G.D. Fischer, 'Abhängigkeit und Protest', R. Frieling, *Befreiungstheologien*, K. Fussel, 'Theologie der Befreiung', R. Gibellini, *The liberation theology debate*, A.T. Hennely, 'Theological method', M. Hofmann, *Identifikation mit den Anderen*, P. Hunermann, 'Evangelium der Freiheit', E. Ibarra, 'Le context de la théologie de la libération', J. Moltmann, 'Hoffnung und Befreiung', P. Rottlander, 'Option für die Armen', H. Rzepkowski, 'Der Gott, der befreit', J.C. Scannone, 'Theologie der Befreiung in Lateinamerika', E. Schillebeeckx, *Bevrijdingstheologie tussen Medellín en Puebla*, J. Van Nieuwenhove, 'Onderdrukking en theologie in de bevrijdingsbeweging', R. Vidales, 'Kroniek van enkele Latijnsamerikaanse publicaties', Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon*. Vgl. ook de nav. de twee Vaticaanse instructies over de bevrijdingstheologie - 'Libertatis nuntius' en 'Libertatis conscientia' - gemaakte bundels *Konflikt um die Theologie der Befreiung* en *Théologies de la libération* en ook *Der Fall Boff*

62 P. Hunermann, 'Evangelium der Freiheit' 18

63 L. Boff, *Aus dem Tal der Tränen* 44

gen tegen uitbuiting en vóór een verandering van de maatschappij in socialistische richting.⁶⁴ Dat maakte het mogelijk dat de bevrijdingstheologie ontstond, als theologische reflectie op het maatschappelijke verzet.

Dat de ervaringen die Latijnsamerikaanse christenen in hun betrokkenheid bij de strijd tegen armoede opdeden zo snel in de theologie konden doorwerken, hangt samen met de theologische conjunctuur in de katholieke kerk na Vaticanum II. Latijns-Amerika had nooit een eigen theologische traditie gehad en ook na het concilie begonnen de theologen zich in eerste instantie de nieuwe theologische inzichten eigen te maken die in West-Europa en Noord-Amerika ontwikkeld werden. Daar werd echter, in de lijn van de conciliedocumenten, gewerkt aan theologieën die erop waren gericht het bestaan van de mens in de wereld en zijn verlangen naar vrijheid serieus te nemen. Zo werden de Latijnsamerikaanse theologen, juist door de theologieën die ze van elders overnamen, paradoxaal genoeg uitgedaagd zich bezig te houden met de geloofservaring die christenen op hun continent met de werkelijkheid opdeden en met de inzichten die die ervaring impliceerde. Het gevolg was dat de westerse theologieën die dat proces in gang hadden gezet, beoordeeld werden als in de Latijnsamerikaanse context inadequaat.⁶⁵ Latijnsamerikaanse theologen stelden zich in de periode na het concilie in toenemende mate open voor de ervaringen en de vragen van leken, priesters en bisschoppen die, vanuit hun inzet voor de verbetering van de positie van de armen, op zoek waren naar een nieuwe, pastorale theologische taal, een manier om temidden van de Latijnsamerikaanse werkelijkheid over God te spreken.⁶⁶ De paradoxale combinatie van onafhankelijkheid van en verbondheid met de westerse theologie maakt het begrijpelijk dat een bevrijdingstheoloog zijn lezers als volgt meent te moeten waarschuwen:⁶⁷

64 Vgl. voor deze geschiedenis vooral H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* 885-1178. Ook: G.D. Fischer, 'Abhängigkeit und Protest' 26-28 en, gedetailleerder, J. Comblin, 'Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung' 13-16; L. Boff/C. Boff, *Wat is theologie van de bevrijding?* 78-90. Zie voor de geschiedenis van de katholieke kerk: E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 137-239; G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 69-106; I. Lembke, *Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas* 86-227; P. Richard, *Death of Christendom, birth of the church* 79-160. Voor die van de protestantse kerken: J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 1-83; B.M. Cauch, 'New visions of the church in Latin America'; H.-J. Prien, 'Die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewusstseins im lateinamerikanischen Protestantismus'.

65 J.C. Scannone, 'Theology, popular culture and discernment' 213-214; vgl. E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 224-225. Terzijde zij opgemerkt, dat in het kielzog van de dekolonisatiebeweging ook de behoefte aan het ontwikkelen van een specifiek Latijnsamerikaanse theologie een belangrijke factor was bij het ontstaan van de bevrijdingstheologie.

66 Vgl. J.B. Libañó/A. Müller, "Mysterium liberationis" 33; T.H. Sanks/B.H. Smith, 'Liberation ecclesiology' 5-6. Voor de combinatie van afhankelijkheid en onafhankelijkheid van de bevrijdingstheologie ten opzichte van de westerse theologie: H. Assmann, *Onderdrukking - verzet* 68-69; R.M. Brown, *Theology in a new key* 27-48; J. Comblin, *The church and the national security state* 31-49; G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 42-44; J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 67. Typisch is in dit verband de ontwikkeling van J. Comblin, zoals die blijkt uit zijn achtereenvolgende publicaties: *Vers une théologie de l'action*; *Théologie de la ville*; *Théologie de la révolution* en *Théologie de la pratique révolutionnaire*. Van 'secularisatietheologie' via 'theologie van de revolutie' naar bevrijdingstheologie.

67 L. Boff, *Jesus Christus der Befreier* 212, de bevrijdingstheologie is dus niet zonder meer een samenvoegsel van elders al bestaande elementen, zoals H. Borrat ('Theologie der Befreiung' 194).

'Laat de voornamelijk buitenlandse literatuur die we citeren niemand misleiden. Het is met een *voornamegenomenheid* die alleen de onze is, afkomstig uit onze Latijnsamerikaanse context, dat we [deze literatuur] zullen herlezen.'

Uitgangspunt van de bevrijdingstheologie is de moeizaam veroverde evidentie, dat 'de eisen van het evangelie ... onvereenigbaar [zijn] met de sociale situatie waarin Latijns-Amerika leeft',⁶⁸ de verontwaardiging over de armoede 'waarin God zijn kinderen niet zien wil'⁶⁹ en de sociaal-politieke strijd tegen die armoede. Wanneer christenen zich vanuit dat uitgangspunt inzetten voor de opheffing van die armoede, ontmoeten ze in de armen de lijdende godsknecht Jezus christus.⁷⁰ Daaruit bestaat de geloofservaring waarop de bevrijdingstheologie reflecteert: door solidair te zijn met de armen in hun strijd tegen de armoede ontmoet je God zelf. 'Het lijden van het volk is het schreeuwen van God', zo heeft bisschop Helder Camara het geformuleerd;⁷¹ het is de contrastervaring van de armoede, de ervaring dat het lijden en de onderdrukking zelf het georganiseerde verzet ertegen oproept, die mensen in contact brengt met God. Het lijden van het arme volk doet in eerste instantie de vertwijfelde vraag rijzen hoe in deze situatie van te vroeg en onrechtvaardig opgelegd sterven God en zijn heil ter sprake kan worden gebracht. Het verzet van het volk tegen dit lijden en de sociaal-politieke bevrijdingspraxis waartoe het in staat blijkt, maakt de bevrijdingstheologen duidelijk dat de lofprijzing van God niet zo maar tot zwijgen kan worden gebracht, dat God zich op een bijzondere manier openbaart juist in deze situatie.⁷²

De theoloog moet solidair zijn met het verzet van het arme volk, hij of zij moet er volgens de bevrijdingstheologie de theologische woordvoerder, de 'organische intellectueel' – de term is van de Italiaanse marxist Antonio Gramsci – van worden.⁷³ Het is die solidarisering met de armen en hun strijd tegen onderdrukking, die zich theoretisch uitdrukt in een 'copernicaanse revolutie'⁷⁴, een 'epistemologische breuk'⁷⁵ met de traditionele theologie die altijd op de hand van de heersers is geweest.⁷⁶ De bevrijdingstheologie is ten diepste geen nieuwe theolo-

suggereert

68 G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 68, R.M. Brown, *Gustavo Gutiérrez* 29-30

69 L. Boff, *Kirche Charisma und Macht* 43

70 T.z.p., vgl. ook dez./C. Boff, *Wat is theologie van de bevrijding?* 9-10

71 Gecit. in H. Brandt, 'In der Nachfolge der Inkarnation' 370.

72 R. Alves, *A theology of human hope* 97-98, H. Brandt, 'In der Nachfolge der Inkarnation' 369-372, G. Gutiérrez, 'Freedom and salvation' 94, dez., *We drink from our own wells* 7-8, J.L. Segundo, *Theology for the artisans of a new humanity* III, 36, J. Sobrino, 'Het geloof in de zoon van God' 31, vgl. ook H. Cox, 'Foreword' x

73 C. Boff, 'Gegen die Knechtschaft des rationalen Wissens' 123; L. Boff, *Theologie hort aufs Volk* 51; G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 103-104, dez., 'Theologische activiteit en kerkelijke ervaring' 74. Over de dubbelrol van bevrijdingstheologen, enerzijds ten opzichte van de universiteit en anderzijds voor de basisgemeenschappen, vgl.: J. Pantelis, 'The implications of the theologies of liberation' 18; J.L. Segundo, 'Les deux théologies de la libération'.

74 L. Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land* 114.

75 J. Sobrino, 'Theologisches Erkennen' 136.

76 Vgl. verder C. Boff/J. Pudey, *Die Option für die Armen*, L. Boff, 'Die Anliegen der Befreiungstheologie' 80, dez., 'Kirchliche Basisgemeinschaften und Theologie der Befreiung' 142-143,

gische theorie, maar een nieuwe manier om God in de werkelijkheid te ontmoeten, een nieuwe spiritualiteit waar het luisteren naar de armen in hun lijden en hun verzet wordt gezien als een contemplatief 'stil zijn' voor God.⁷⁷ Tegen deze achtergrond moet het adagium gelezen worden dat door de 'vader' van de bevrijdingstheologie, Gustavo Gutiérrez, in 1972 gelanceerd werd en dat later door vrijwel alle bevrijdingstheologen is overgenomen: theologie is een tweede stap die moet worden voorafgegaan door een eerste stap van praktisch engagement met de strijd van de armen.⁷⁸ Dat betekent niet dat de theologie afhankelijk wordt gemaakt van een arbitraire keuze voor een bepaalde politieke praktijk. Het betekent dat de bevrijdingstheologie een reflectie is op de spirituele ervaring die in de bevrijdingspraxis wordt opgedaan, op een ervaring dus die altijd-al geloofservaring is.⁷⁹ Gutiérrez heeft dat later ook uitdrukkelijk geformuleerd: 'beschouwen, contemplatie en handelen zijn een geheel dat we *eerste acte* noemen; theologie bedrijven is een *tweede acte*.'⁸⁰ Vanuit de eerste stap of eerste acte krijgt de bevrijdingstheologie haar specifieke kleur en haar eigen karakter. 'De theologie van de bevrijding wil niet zozeer een nieuwe inhoud als veeleer een nieuw perspectief zijn, van waaruit alle theologische inhouden doordacht worden.'⁸¹ Bevrijdingstheologen drukken dat ook wel uit door te zeggen dat de eigenheid van hun theologie in de eerste plaats in de methode ligt,⁸² maar daarbij gaat het niet om een verzameling methodische regels, vervat in een uitgewerkte methodologie. 'De "methodologische wortel" van de theologie van de bevrijding bestaat in haar identificatie met de strijd van het volk om zijn fundamentele rechten.'⁸³ Oftewel: 'Onze methode is onze spiritualiteit.'⁸⁴

dez./C. Boff, *Wat is theologie van de bevrijding?* 7-16, E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 9, 16, K. Fussel, 'Theologie der Befreiung' 204, S. Galilea, 'Liberation theology and the new tasks facing Christians' 178-179, G. Gutiérrez, 'Two theological perspectives' 227, dez., *The power of the poor* 38-190, J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 157-158, C. Modehn, 'Die kontemplative Erfahrung und der politische Kampf' 33, J. Sobrino, 'Relatie van Jezus tot de armen en verworpenen' 22, R. Vidales, 'Kroniek van enkele Latijnsamerikaanse publicaties' 25-26, dez., 'People's church and Christian ministry' 37-40. Vanuit hun verbondenheid met de strijd van de armen proberen de bevrijdingstheologen ook aandacht te hebben voor de strijd tegen racisme en seksisme, vgl. C. Boff/J. Pixley, *Die Opbron für die Armen*, E. Tamez, *Against machismo*. Voor de feministische theologie in het kader van de bevrijdingstheologie, zie de bundel *Through her eyes* en E. Borgman/B. Klein Goldewijk, 'Feministische theologie in de Derde en de Eerste Wereld' plus de daar vermelde literatuur.

77 G. Gutiérrez, 'Reflections from a Latin American perspective' 225-226. Voor een uitwerking van een spiritualiteit van de bevrijding, zie S. Galilea, *Espirualidad de la liberación* (samenvatting bij A.T. Hennely, 'Theological method' 711), dez., 'In de bevrijding ontmoeten politiek en contemplatie elkaar', G. Gutiérrez, *We drink from our own wells*, J. Sobrino, *Bevrijding met Geest*.

78 G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 24.

79 E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 15, S. Galilea, 'Théologie de la libération' 212, G. Gutiérrez, 'Bevrijdingstheologie als het recht van de armen om te denken' 94-95, R. Muñoz, 'Twee typische ervaringen van christelijke gemeenschappen' 139.

80 G. Gutiérrez, *Gerechtigheid om niet* 14.

81 L. Boff, 'Kirchliche Basissgemeinschaften und Theologie der Befreiung' 145, vgl. K. Fussel, 'Theologie der Befreiung' 206.

82 M. n. J.L. Segundo, *The liberation of theology* 39-44; vgl. dez. 'Preface' xiv.

83 H. Assmann, 'Das Evangelium des Technozismus' 53, vgl. ook dez., 'Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder' 220, L. Boff, 'Die Anliegen der Befreiungstheologie' 71.

Door hun verbondenheid met de bevrijdingsstrijd komt de wereld er voor de bevrijdingstheologen heel anders uit te zien. Het proces van solidarisering met de onderdrukten ervaren ze als een breuk met hun vroegere manier van leven, denken en spreken, als een bekering.⁸⁵ Die breuk leert hun dat vroegere leven en hun vroegere theologie te zien als deel uitmakend van de verhoudingen die degenen waarmee zij zich nu verbonden weten, onderdrukken. Dat inzicht maakt de bevrijdingstheologie tot een ideologiekritische theologie, die ervan uitgaat dat alles, inclusief theologische ideeën, nauw verbonden is met de bestaande situatie van onderdrukking en daaraan bijdraagt.⁸⁶ Het is een negatieve theologie in de zin waarin deze term in deze studie gebruikt wordt. Met behulp van en in confrontatie met de theologische taal die nauw verweven is met de bestaande verhoudingen, drukt ze de godskennis uit die gempliceerd is in het verzet tegen de bestaande onderdrukking.⁸⁷

(b) Wanneer bevrijdingstheologen zeggen dat engagement de eerste stap is en theologie een tweede, dan verwoorden ze niet alleen een methodische regel, maar ook een ervaringsfeit:⁸⁸ het is inderdaad het engagement met de bevrijdingspraxis geweest dat hen geleerd heeft op een nieuwe manier theologie te bedrijven.⁸⁹ Van het begin af aan was het wel het geloof dat christenen bewoog om aan de strijd om bevrijding deel te nemen, maar de logica daarvan wordt in eerste instantie slechts intuïtief gevat. De bevrijdingstheologie is als theoretisch project een poging deze logica nader te onderzoeken, te expliciteren en te verantwoorden.⁹⁰ Om de ervaringen die ze opdoen in hun verbondenheid met de strijd van armen te interpreteren en inzichtelijk te maken, bedienen de bevrijdingstheologen zich van vormen van *maatschappijanalyse* en gaan ze in gesprek met de sociale wetenschappen en de sociale filosofie. Om duidelijk te maken hoe vormen van sociale analyse in de bevrijdingstheologie doorwerken, ga ik uit van het volgende citaat van Gustavo Gutiérrez, waarin hij vertelt van de drie ontdekkingen die hij deed toen hij zich met het verzet van het volk tegen zijn lijden ging identificeren:⁹¹

84 G. Gutiérrez, *We drink from our own wells* 136, dez., *The power of the poor in history* 103-104, dez., *Gerechtigheid om niet* 20. Vgl. L. Boff, 'Theologie der Befreiung' 46, dez., *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land* 181, S. Galilea, 'Théologie de la libération' 207-208, R. Vidales, 'People's church and Christian ministry' 47.

85 In vrijwel alle interviews met bevrijdingstheologen wordt dat nadrukkelijk naar voren gebracht.

86 J.L. Segundo, *The liberation of theology* 8, vgl. A.T. Henneley, *Theologies in conflict* 177-178.

87 Vgl. F. Castillo, 'Befreiende Praxis und theologische Reflexion' 27, E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 20, dez., 'Kan men "een" ethiek legitimeren?' 69, I. Ellacuría, 'Functie van de economische theorieën in de theologische discussie' 132, G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 18, J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 159, dez., 'A "Third World" perspective on the ecumenical movement' 123, J. Pantelis, 'The implications of the theologies of liberation' 15. Voor de positie van beroepstheologen, vgl. J. Comblin, 'What sort of service might theology render?' 61, dez., *The church and the national security state* 8, E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 12.

88 J.C. Scannone, 'Culture populaire, pastorale et théologie' 32, Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 153.

89 J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 162.

90 G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 108.

91 Gecit. in J. Míguez Bonino, 'Statement by José Míguez Bonino' 278.

'Ik ontdekte dat armoede iets vernietigends was, iets waartegen gevochten, iets dat vernietigd diende te worden, niet alleen iets dat het object is voor onze liefdadigheid. Ten tweede ontdekte ik dat armoede niet toevallig was. Het feit dat deze mensen arm zijn en niet rijk is niet zomaar een kwestie van toeval, maar het resultaat van een structuur. Ten derde ontdekte ik dat deze mensen een sociale klasse vormden.'

Het inzicht dat armoede vernietigend is en uit zichzelf om verzet vraagt, is hiervoor aan de orde geweest. Blijven over de andere twee ontdekkingen.

De ontdekking dat 'de armen ... een bijprodukt [zijn] van het systeem waarin we leven, dat de armen als klasse onderdrukt worden door een andere sociale klasse'⁹² is volgens Gutiérrez in Latijns-Amerika, waarin de tegenstelling tussen arm en rijk gigantisch is en elke poging van de armen iets aan hun situatie te veranderen met grof geweld wordt beantwoord, een voor iedereen waarneembare evidentie. 'De klassenstrijd is een feit, en neutraliteit in deze materie is onmogelijk' zegt hij eenvoudig.⁹³ Om een beter inzicht te krijgen in de realiteit van de klassenstrijd zoeken de bevrijdingstheologen naar een geschikt wetenschappelijk instrumentarium dat de bestaande verhoudingen niet als onveranderlijk ziet en waarin het verlangen naar bevrijding van de armen een rol kan spelen.⁹⁴ Zonder een dergelijk instrumentarium blijft het geloof in de bevrijdende God, dat leeft in het verzet van de armen tegen hun lijden en hun onderdrukking, vrijblijvend en zonder concreet effect.⁹⁵ De aanwezigheid en de werkzaamheid van die God moeten concreet zichtbaar worden gemaakt en in verband gebracht worden met de maatschappelijke verhoudingen. Daarom bestaat er een sterke affiniteit tussen de bevrijdingstheologie en marxistische of aan het marxisme verwante sociale theorieën, die in het bestaande de mogelijkheden tot bevrijding proberen bloot te leggen.⁹⁶ Dat wil niet zeggen dat die theorieën dogmatisch worden gebruikt en in

92 G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 44-45.

93 Dez., *Theologie van de bevrijding* 203

94 L. Boff, 'Die Anliegen der Befreiungstheologie' 83-84.

95 G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 62. Over de verhouding van de bevrijdingstheologie tot de maatschappijanalyse vgl. C. Boff, *Theologie und Praxis* 74-81, 104-121, L. Boff, *Erfahrung von Gnade* 126, dez., *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land* 190-191, dez./C. Boff, *Wat is theologie van de bevrijding?* 33-41, G. Gutiérrez, 'Theologie und Sozialwissenschaften' 50-52, 55-59, J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 36, J.C. Scannone, 'Theologie der Befreiung' 4, J. L. Segundo, 'Théologies et sciences sociales' 171, dez., 'Preface' xvi, L. G. del Valle, 'Toward a theological outlook starting from concrete events' 82-83, R. Vidales, 'Kroniek van enkele Latijns-Amerikaanse publicaties' 127, dez., 'Methodological issues in liberation theology' 39. Voor een overzicht van de verschillende opvattingen onder bevrijdingstheologen F. Castillo, 'Befreiende Praxis und theologische Reflexion' 31.

96 C. Boff, *Theologie und Praxis* 110-113, G. Gutiérrez, 'Two theological perspectives' 241, J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 113; dez., *Toward a Christian political ethics* 44-47, J.P. Miranda, *Marx and the bible*. Met name in de begintijd stond de bevrijdingstheologie sterk onder invloed van de als vorm van neo-marxisme te beschouwen 'dependentie-theorie', die in oppositie met het ontwikkelingsdenken benadrukt dat wat onderontwikkeling van Latijns-Amerika lijkt, in feite de 'achterkant' is van de ontwikkeling van het rijke westen; beide zijn resultaat van uitbuiting van de Derde door de Eerste Wereld. Voor de 'dependentie-theorie' vgl. G. Arroyo, 'Afhankelijkheidstheorie'; A. Boeckh, 'Entwicklungstheorien, Weltmacht und das

feite de rol van de theologie overnemen, zoals een veelgehoord verwijt aan de bevrijdingstheologie luidt.⁹⁷

Om duidelijk te maken wat Gutiérrez' ontdekking, dat de armen een sociale klasse vormen, inhoudt, is het verhelderend kort in te gaan op de betekenis van de term 'klasse' bij Marx. Twee zaken zijn in dit verband van belang. Ten eerste, zoals in heel Marx' theorie is er ook in zijn spreken over 'klasse' sprake van twee niveaus. Hij heeft enerzijds een abstract en theoretisch klassebegrip, waarbij in elke samenleving slechts twee fundamentele klassen worden onderscheiden, namelijk een minderheid van uitbuiters en onderdrukkers en een meerderheid van uitgebuitenen en onderdrukten. Tegelijkertijd ziet hij in, dat in geen enkele feitelijke situatie deze tweedeling in zuivere vorm bestaat en dat het dichotome model voor de analyse van concrete samenlevingen aanzienlijk genuanceerd moet worden. Reële maatschappijformaties kennen volgens Marx een groot aantal verschillende klassen en groepen.⁹⁸ De bevrijdingstheologen spreken in globale zin over 'de armen' of 'het volk' als een klasse in de eerste zin, als de meerderheid van uitgebuitenen en onderdrukten.⁹⁹ Vanuit die globale optiek ontwikkelen ze een perspectief op hun concrete maatschappelijke context.

Ten tweede is van belang dat Marx een onderscheid maakt tussen 'Klasse an sich' en 'Klasse für sich'. 'An sich', objectief, vormen mensen een klasse omdat ze in de kapitalistische samenleving in dezelfde positie verkeren en dezelfde belangen hebben. 'Für sich' worden ze een klasse als ze zich van dat gemeenschappelijk belang bewust worden en zich op grond ervan organiseren.¹⁰⁰ De bevrijdingstheologen menen dat de armen in ieder geval een 'Klasse an sich' zijn, dat de structuur van de maatschappij hun armoede veroorzaakt en dat ze daarom dezelfde belangen hebben tegenover die maatschappij. Maar ze zien de armen zich ook ontwikkelen tot een 'Klasse für sich', zich van de gemeenschappelijke belangen bewust wordend en zich op grond daarvan organiserend. Dat wordt zichtbaar in het ontstaan van volksorganisaties ter verbetering van de positie van het arme

Problem der Gerechtigkeit', F. Castillo, 'Theologie der Befreiung und Sozialwissenschaften'. R.H. Chilcote/J.C. Edelstein, 'Alternative perspectives on development and underdevelopment in Latin America', m n 39-46; P. Rottlander, 'Dependenz-theorie in der Diskussion'. Een stap verder in deze richting gaat F.J. Hinkelammert in *Die ideologische Waffen des Todes*, die vanuit de situatie in de Derde Wereld vaststelt, dat het wereldwijde kapitalisme een dienst is aan de 'afgoden van de dood'

97 Vgl. voor een poging tot verantwoording van de wijze waarop het marxisme gebruikt wordt C. Boff, 'Zum Gebrauch des "Marxismus" in der Theologie der Befreiung'; L. Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land* 199-213, I. Ellacuría, 'Theologie der Befreiung und Marxismus', G. Gutiérrez, 'Theologie und Sozialwissenschaften'. De Spanjaard A. Fierro pleit in *The militant gospel* 236-244, onder meer in polemie met de bevrijdingstheologie, voor een theologie die volledig binnen de kaders van het marxisme opereert; dat doen de bevrijdingstheologen dus niet, in tegenstelling tot wat de eerste instructie over de theologie van de bevrijding van de congregatie van de geloofsleer, 'Libertatis nuntius', meent.

98 Vgl. A. Giddens, *The class structure of advanced societies* 28-33.

99 Vgl. C. Boff, 'Gegen die Knechtschaft des rationalen Wissens' 108; G. Gutiérrez, 'Die grossen Veränderungen in den Gesellschaften und Kirchen' 44; P.O. Ribeiro d'Oliveira, 'Wat betekent "volk" vanuit een analytisch perspectief?' 97; P. Richard, 'De kerk van de armen in de volksbeweging' 16. Voor de verschillende accenten die de bevrijdingstheologen hier zetten, vgl. J.C. Scannone, 'Culture populaire' 26-30.

100 K. Marx, 'Das Elend der Philosophie' 180-181.

volk en het feit dat onderdrukten subject worden van hun eigen geschiedenis in hun verzet tegen hun situatie. Deze ontwikkelingen zijn volgens de bevrijdingstheologie de belangrijkste uit de recente geschiedenis van Latijns-Amerika.

In dat proces van subject-wording organiseert het volk zich ook op religieus gebied en ontstaan de christelijke basissgemeenschappen als een 'kerk van de armen' of een 'kerk van het volk', waarin het geloof in God als bevrijder wordt vormgegeven. De bevrijdingstheologen stellen zichzelf in toenemende mate in dienst van het nadenken over het geloof door het arme volk, zoals dat in de basissgemeenschappen vorm krijgt.¹⁰¹ Dat leidt onder meer tot een groeiende aandacht voor de in Latijns-Amerika sterk levende volksreligiositeit, die volgens een aantal bevrijdingstheologen belangrijke elementen bevat waarbij aangesloten zou moeten worden bij het opbouwen van een bevrijdend geloof.¹⁰²

Het ontstaan van de basissgemeenschappen wordt door de bevrijdingstheologen allereerst gezien als een belangrijk sociaal feit.¹⁰³ De Braziliaanse theoloog Leonardo Boff heeft geprobeerd om, gebruik makend van gedachten van Antonio Gramsci, de plaats van de kerk in de Latijnsamerikaanse samenleving te beschrijven. Het is volgens hem belangrijk dat de kerk zich aan de kant van

101 R. Alves, *A theology of human hope* xiii-xiv; H. Assmann, 'Das Evangelium des Technologismus' 52; L. Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land* 92, dez., *Kirche. Charisma und Macht* 26-27; dez., 'Kirchliche Basissgemeinschaften und Theologie der Befreiung' 127, 136; dez., 'Wat betekent theologisch volk Gods en kerk van het volk?' 103, 109; R.M. Brown, *Gustavo Gutiérrez* 19; dez., 'Preface' vii; G. Gutiérrez, 'Freedom and salvation' 76; dez., *The power of the poor in history* 76-78, 97-98, dez., 'Die grossen Veränderungen in den Gesellschaften und Kirchen' 35, R. Muñoz, 'De functie van de armen in de kerk' 15, P.O. Ribeiro d'Oliveira, 'Wat betekent "volk" vanuit een analytisch perspectief?' 99, R. Vidales, 'Charisma en politieke activiteit' 72, L. Zambrano, *Entdeckung und theologisches Verständnis der 'Kirche des Volkes'* 228-232. Voor het zelfverstaan van de basissgemeenschappen, zie H. Goldstein, 'Lateinamerikanische Basissgemeinschaften' 146-162.

102 E. Dussel, 'Volksreligiositeit als onderdrukking en bevrijding' 79-80, S. Galilea, 'Evangelization and cultural liberation' 76, dez., 'De discussie rond de volksreligiositeit in de Latijnsamerikaanse theologie van de bevrijding' 52, R. Vidales, 'Charisma en politieke activiteit' 75. Vgl. verder L. Boff, *Erfahrung von Gnade* 115; dez., *Theologie hört aufs Volk* 28, dez., *Kirche. Charisma und Macht* 230, G. Gutiérrez, 'Freedom and salvation' 193, J. Míguez Bonino, 'De volksvroomheid in Latijns-Amerika' 150-154, P.O. Ribeiro d'Oliveira, 'Catholicisme populaire et hégémonie bourgeoise au Brésil'; J.C. Scannone, 'Volkspezie en theologie' 93, dez., 'Die Rolle des Volkskatholizismus in Lateinamerika' 67-74. Voor een concrete poging tot kritische verwerking van volksreligiositeit: E. Hooimaert, 'Heiligheidsmodellen vanuit het volk'; zie ook de pogingen van bevrijdingstheologen om de mariologie te vernieuwen, gepresenteerd in H. Goldstein, 'Anwaltin der Befreiung'. In dezelfde lijn liggen ook de pogingen zich de eigen geschiedenis weer toe te eigenen, want het religieus geïnspireerde verzet is zo oud als Latijns-Amerika; vgl. E. Dussel, 'Historical and philosophical presumptions for Latin American theology' 185-186, G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 189, voor literatuur 216-217 nt. 43, 217 nt 45; dez., 'À la recherche des pauvres de Jésus Christ', dez., '"... unser Gott Jesus Christus zehntausendmal in Westindien ausgepeitscht und gekreuzigt"', dez., 'Wenn wir Indianer waren'; vgl. ook H.-J. Prien, 'Bevrijdend handelen in de kerkgeschiedenis van Latijns-Amerika'. Voor de vaak diepe meningsverschillen onder bevrijdingstheologen over de betekenis van de volksreligiositeit, zie L.A. de Boni, 'Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien'; R. Frieling, *Befreiungstheologien* 162-169; G.U. Kliever, *Das neue Volk der Pfingster*; F. Siebeneichler, *Catholicismo popular*. Voor een analyse van de werking van de religie ten gunste van de status quo: H. Assmann, 'La dictature brésilienne et la fonction légitimatrice de la religion'; Th. de Azevedo, 'La "religion civile"'.

103 T.H. Sanks/B.H. Smith, 'Liberation ecclesiology' 38.

de armen opstelt, omdat zij een aanzienlijke invloed heeft op het arme, sterk religieus ingestelde volk. Het onder kritiek stellen van de bestaande verhoudingen door de kerk is een belangrijke stap in hun bevrijdingsproces.¹⁰⁴ Dat een dergelijke opstelling van de kerk mogelijk is heeft volgens Boff twee oorzaken. Ten eerste: in een samenleving waarin een minderheid de meerderheid uitbuit en onderdrukt ligt het weliswaar voor de hand dat de kerk zich aan de kant van de heersenden opstelt, maar ze is relatief autonoom. Het blijft daarom altijd mogelijk dat ze, tegen de maatschappelijke druk in, de oproepen tot solidariteit van de onderdrukten honoreert en met de heersers en de bestaande orde breekt,¹⁰⁵ zich door het volk laat veroveren en tot volk wordt.¹⁰⁶ Ten tweede is er de boodschap die de kerk verkondigt. Boff is van mening, dat ook waar de kerk zich met de heersers verbindt ze nolens volens toch een evangelie preekt dat idealen uitdraagt, die een samenleving van gelijkwaardigheid en broederschap vereisen om gerealiseerd te kunnen worden.¹⁰⁷ Er zullen dus altijd mensen zijn die vinden dat de kerk zich voor een dergelijke samenleving moet inzetten. Voor Boff is de bevrijdingstheologie dus tegelijkertijd een dienst aan de bevrijding van de armen en een manier om in het evangelie opnieuw de utopische kracht te ontdekken die het eigenlijk is. En daarmee zijn we bij de *theologie* in strikte zin beland.

(c) De bevrijdingstheologie is dus niet 'zomaar' een nieuwe theologische theorie, ze is een onderdeel van de verzetsbeweging van armen en onderdrukten. 'Alleen in dat kader kunnen we de uitdaging voor het geloof dat vanuit de wereld van de uitgebuitenen komt op zijn waarde schatten.'¹⁰⁸ Dat wil echter niet zeggen dat de bevrijdingstheologie een onkritische theologie is, een rechtvaardiging achteraf van een al ingenomen revolutionair standpunt.¹⁰⁹ Zij is, zegt Gutiérrez, geen revolutionaire christelijke ideologie, zij is een reflectie op het christelijk geloof vanuit een revolutionair engagement. Zij neemt alle grote theologische thema's op, alleen op een andere manier dan gebruikelijk, omdat ze verbonden is met een andere praxis.¹¹⁰ Of, in de hier gebruikte termen, ze is een vorm van

104 L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche* 64, dez., 'Die Anliegen der Befreiungstheologie' 100-102, dez., *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land* 99, dez., *Theologie hort aufs Volk* 19-88 Vgl. voor een beschrijving van de dynamiek van dit proces dez., *Kirche Charisma und Macht* 225

105 Dez., *Die Neuentdeckung der Kirche* 56-65

106 Vgl de titel van dez., *En de kerk is volk geworden*

107 T.a.p. 61, dez., 'Kirchliche Basissgemeinschaften und Theologie der Befreiung' 138

108 G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 191, dez., 'Freedom and salvation' 75

109 Vgl voor een indruk van de courante kritiek op de bevrijdingstheologie – naast het semi-officiële [Internationale Theologenkommission,] *Theologie der Befreiung* en de hoogst officiële instructies 'Libertatis nuntius' en 'Liberatus conscientia' van de congregatie voor de geloofsleer – A.W. Ferm, *Third World liberation theologies* 100-117 In Nederland is vooral invloedrijk H.M. Kuitert, *Alles is politiek maar politiek is niet alles*.

110 G. Gutiérrez, 'Bevrijdingsbewegingen en theologie' 127; dez., *The power of the poor in history* 61; L. Boff, 'Die Anliegen der Befreiungstheologie' 76; S. Galilea, 'Liberation theology and new tasks facing Christians' 165 Dat de bevrijdingstheologie werkelijk alle theologische thema's opneemt, blijkt uit de 54-delige, uiterst systematisch opgezette reeks die op het moment als 'bibliotheek bevrijdingstheologie' wordt gepubliceerd en die de hele theologie wil

negatieve theologie en probeert vanuit de godsontmoeting in het verzet tegen het bestaande de theologie uit handen van de heersers te bevrijden.

De kern van de bevrijdingstheologie lijkt als volgt te kunnen worden samengevat: God openbaart zich pas als de bevrijdende God die hij volgens de joodse en christelijke traditie is, als zijn stem gehoord wordt in de stem van de armen.¹¹¹ De overtuiging dat in het verzet van de armen God ontmoet kan worden is niet alleen gebaseerd op een ervaring in het hier en nu, maar ook op een inzicht in de traditie. De eigen situatie van leed en van strijd om bevrijding is het uitgangspunt en het doel van de bevrijdingstheologische reflecties, in die situatie lezen bevrijdingstheologen de traditie en stuiten op de sporen van een God die optreedt als bevrijder van armen en onderdrukten. Tegenover de volgens hen vaak abstracte God van de dominante theologie ontdekken ze in de bijbel een God die zich inlaat met de concrete geschiedenis¹¹² en leren ze de bijbel zien als een verzameling verhalen over het bevrijdende optreden van God. Die God openbaart zich opnieuw in de 'onderdrukte volken van onze eigen tijd'.¹¹³ Vanuit die overtuiging lezen ze de afzonderlijke bijbelse verhalen, waarbij ze zeker in het begin een sterke voorkeur hadden voor de verhalen waarin Gods bevrijdend handelen het sterkst naar voren komt: het verhaal van de uittocht uit Egypte, de verhalen over de kritiek van de profeten op de bestaande samenleving en over het tot zijn executie leidende conflict van Jezus met de autoriteiten van zijn tijd.¹¹⁴

Bij de verovering van de traditie op de heersende theologie, speelt de interpretatie van de geschiedenis van Jezus van Nazaret en de confrontatie niet alleen met de bijbelse verhalen daarover, maar ook van de theologische reflectie erop,

omvatten

111 G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 208-209, vgl. J. Sobrino, *The true church and the poor* 125-159, dez., 'Het leergezag van het volk van God in Latijns-Amerika'. Dit inzicht is het resultaat van een ontwikkeling in de bevrijdingstheologie; de armen zijn voor de meeste bevrijdingstheologen van het object steeds meer het subject van theologisch denken geworden. Vgl. Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 173. Overigens is die tendens niet zonder oppositie. M.n. J.L. Segundo, ('Les deux théologies de la libération') meent dat die groeiende neiging 'vanuit' het volk te theologiseren ten koste gaat van de ideologiekritische inslag van de bevrijdingstheologie en sociologische afkomst ten onrechte tot garantie voor waarheid maakt (vgl. ook dez., *Jesus of Nazareth yesterday and today* III, 172-180). Het gaat echter ook bij bevrijdingstheologen die een 'theologie van het volk' voorstaan, nooit om een kritiekloos aanvaarden van het volksgeloof. Ook dat wordt aan (ideologie)kritiek onderworpen, alleen probeert men daarbij aan te sluiten bij spanningen in het geloven en denken van het volk zelf (vgl. J.C. Scannone, 'Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung'). Andersom neemt Segundo ook niet zoveel afstand van de meerderheid van de bevrijdingstheologen als wel gesuggereerd wordt en blijft ook zijn theologie verbonden met het Latijnsamerikaanse verzet van armen tegen hun armoede. Vgl. mijn 'De eigenzinnige bevrijdingstheologie van Juan Luis Segundo'.

112 G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 139.

113 J.S. Croatto, 'Biblical hermeneutics in the theologies of liberation' 156. Voor een voorbeeld van een bijbellesing in deze zin dez., *Exodus*, G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 3-22, dez., *Gerechtigheid om niet*, E. Tamez, *Bybel van de onderdrukten*. Voor de bijbelse hermeneutiek van de bevrijdingstheologie zie C. Bussmann, 'Befreiter' und 'befreiender' Umgang mit der Bibel in Lateinamerika', J.S. Croatto, 'Befreiung und Freiheit'; dez., *Biblical hermeneutics*; S. Escobar, 'Our hermeneutic task today'; H. Goldstein, 'Skizze einer biblischen Begründung der Theologie der Befreiung'.

114 A. Fierro, *The mulatti gospel* 134-135.

een centrale rol. Gods openbaring in zijn leven en verkondiging is het uiteindelijke fundament voor het engagement van de bevrijdingstheologen met de armen.¹¹⁵ Er is daarom van het begin af aan onder bevrijdingstheologen voor een uitgewerkte christologie gepleit.¹¹⁶

De 'eerste samenhangende Latijnsamerikaanse christologie'¹¹⁷ van Leonardo Boff stelt echter wat teleur. Boff doet grote moeite om contextueel en authentiek Latijnsamerikaans te zijn, maar hij blijft nog erg abstract.¹¹⁸ 'In Jezus nam [God] onze diepste verlangens aan', meent Boff, en zijn verkondiging van het koninkrijk van God impliceert dat die verlangens ook werkelijk gerealiseerd kunnen worden, want voor God is niets onmogelijk.¹¹⁹ Jezus' handelen bestaat volgens Boff allereerst in een reddend doorbreken van de bestaande situatie van vervreemding, waardoor hij tegelijkertijd zowel de ongerechtigheid van de bestaande orde als Gods liefde laat zien.¹²⁰ Dergelijke uitspraken zeggen echter niet veel over de specifieke betekenis van Jezus' geschiedenis voor Latijns-Amerika.¹²¹

Wat dat betreft komt Jon Sobrino veel verder. Die concentreert zijn reflecties op wat hij noemt de 'historische Jezus'. Hij bedoelt daarmee echter, anders dan in de westerse theologie doorgaans het geval is, niet zonder meer de Jezus zoals die door middel van historisch onderzoek te reconstrueren is. De term heeft bij hem een heel specifieke betekenis. De bevrijdingstheologie gaat er van uit, dat het christelijk geloof niet gebaseerd is op boventijdelijke religieuze waarheden, maar rechtstreeks samenhangt met de wijze waarop mensen hun geschiedenis maken.¹²² Uiteindelijk is Sobrino op zoek naar een 'historische Jezus' in die zin, naar een lezing van de geschiedenis van Jezus van Nazaret die zelf historisch is, gesitueerd in en relevant voor een context van onderdrukking en verzet.¹²³ Sobrino maakt overigens wel uitvoerig gebruik van het westerse, met name Duitse historisch-kritische onderzoek naar Jezus. De Jezus van de geschiedenis zoals die ter sprake komt in het nieuwe testament, kan volgens hem in de context van engagement met de bevrijdingsstrijd van onderdrukten het beste de betekenis van zijn persoon duidelijk maken, want alleen een concreet in de geschiedenis verwikkelde Jezus heeft een boodschap voor concreet in de geschiedenis verwikkelde mensen.¹²⁴ Op de christologie kom ik in hoofdstuk 3 nog uitvoerig terug.

115 C. Duquoc, "Une unique histoire", I Ellacuría, *Freedom made flesh* 29; G. Gutiérrez, 'Freedom and salvation' 83; dez., *The power of the poor in history* 211, dez., 'Spreeken over God' 39-40; M. Hofmann, *Identifikaton mit den Anderen* 161

116 H. Assmann, *Onderdrukking - verzet* 92

117 C. Bussmann, *Befreiung durch Jesus?* 55

118 H. Brandt, 'Jesus Christo Libertator' 235-237

119 L. Boff, *Jesus Christus der Befreier* 51

120 T.a.p. 52-62

121 Over Boff's christologie in dit boek, zie H. Brandt, 'Jesus Christo Libertator'; H. Rzepkowski, 'Jesus Christus, der Befreier'; voor een overzicht van de christologieën van bevrijdingstheologen, zie C. Bussmann, *Befreiung durch Jesus?*, R. Fricling, *Befreiungstheologen* 106-133. Overigens heeft Boff in latere publicaties zijn christologie aanzienlijk aangepast; zie daarvoor zijn *Jesus Christus der Befreier* 211-363.

122 J. Comblin, 'Vrijheid en bevrijding' 96; G. Gutiérrez, 'Réinventer le visage de l'église' 79

123 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* 9-13.

124 T.a.p. 10

Sobrino ziet, anders dan Boff, in Jezus niet zozeer rechtstreeks de openbaring van God zelf. Jezus is op de eerste plaats de openbaring van de zoon, dat wil zeggen: van 'de manier waarop iemand de zoon van God wordt.'¹²⁵ Het hoofdaccent ligt bij Sobrino dan ook op de navolging van Jezus en zijn christologie concentreert zich op diens handelen. Theologisch gezien is het originele van Sobrino's werk dat het de uniciteit van Jezus localiseert in zijn geloof in de vader en diens rijk.¹²⁶ Jezus is normatief voor ons in zijn geloof en de manier waarop hij vanuit dat geloof handelt. Vanuit zijn geloof ziet Jezus volgens Sobrino de religieus en sociaal buitengesloten en als de bevoorrechte plaats voor de godsontmoeting en daarin moet hij worden nagevolgd.¹²⁷ Daarom is het navolgen van Jezus ook niet hetzelfde als hem imiteren.¹²⁸

Sobrino noemt Jezus' mensenliefde nadrukkelijk politiek. Jezus' optreden is religieus voor zover het wortelt in zijn godsbeeld, het is politiek in zoverre het tot concrete acties leidt. Hij koos voor de onderdrukten en in die zin tegen de onderdrukkers en die keuze heeft tot zijn executie geleid.¹²⁹ Maar Jezus' keuze tegen de onderdrukkers is niet ongekwalficeerd. Zij worden uitgenodigd te veranderen, zich te bekeren. Volgens de bevrijdingstheologen geldt, in de woorden van Gutiérrez, dat 'Jezus' handelen getuigt van Gods liefde voor iedereen, maar precies door een historische, strijd bare en speciale liefde voor de armen.'¹³⁰

Dit beeld van Jezus de christus en het daarin geïmpliceerde beeld van God¹³¹ maakt het de bevrijdingstheologen mogelijk, het verzet tegen lijden en onderdrukking te zien als werking van Gods genade en de geest van bevrijding als de geest van Jezus christus en van de God die hij zijn vader noemde, of die geest nu leeft onder christenen of niet.¹³² De kerk moet aan die geest gehoorzamen, want de

125 T a p 105

126 Vgl t a p 80.

127 T a p 207, J.L. Segundo, 'Kapitalisme - socialisme' 120

128 Vgl J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 103-104; J.L. Segundo, *Jesus of Nazareth yesterday and today* II, 13-39, J. Sobrino, 'De navolging van Jezus als werk van christelijke onderscheiding' 20.

129 T a p. 209-215

130 G. Gutiérrez, 'Het recht om te denken' 152. E. Dussel heeft deze paradox speculatief uitgewerkt. Hij meent dat de zonde van de onderdrukker is, dat hij zichzelf absoluut stelt en geen ruimte laat voor de ander - armen, vrouwen, inheemse volken - (E. Dussel, *Ethics and the theology of liberation* 31; dez., 'Historical and philosophical presumptions for Latin American theology' 207, dez., *Philosophy of liberation* 49-58) die in de incarnatie door God zelf, als de Ander bij uitstek doorbroken wordt (dez., *Ethics and the theology of liberation* 33). In die lijn moet de christen zich laten aanspreken door de anderen in de samenleving en zo de logica van het zich verabsoluterende systeem doorbreken (dez., 'Kan men "een" ethiek legitimeren?' 69; dez., *Philosophy of liberation* 39-49. Vgl verder A. Peter, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie* 113-449; L. Schuurman, *Bevrijding en geweld*).

131 Voor uitdrukkelijke reflectie op het godsbeeld, vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott*; R. Muñoz, *Der Gott der Christen*; J.L. Segundo, *A theology for the artisans of a new humanity* III; J. Sobrino, 'The epiphany of the God of life in Jesus of Nazareth' en de andere artikelen in de bundel *The idols of death and the God of life*.

132 L. Boff, *Kirche Charisma und Macht* 28; E. Dussel, 'De basis in de bevrijdingstheologie' 65; G. Gutiérrez, *Réinventer le visage de l'église* 75; dez., 'The hope of liberation' 66; dez., *The power of the poor in history* 95, dez., 'Reflections from a Latin American perspective' 108-109; J.L. Segundo, 'Kapitalisme - socialisme' 104. Voor een nadrukkelijke reflectie op de heilige geest zie

kerk heeft volgens de bevrijdingstheologen haar bestaansreden niet in zichzelf, maar in de verkondiging van het rijk Gods en in de bevrijding van mensen.¹³³ De kerk, zegt Boff, is het sacrament van de heilige geest, het teken van de werkzaamheid van de geest in het volk.¹³⁴ Zo wordt de verbinding van christelijke groepen met de strijd om bevrijding van armoede en onderdrukking gelegitimeerd. De verbinding van de kerk met de bevrijdingspraxis – afhankelijk van de plaats op het Latijnsamerikaanse subcontinent soms met ondersteuning van de bisschoppen, soms tegen de wens van de hiërarchie in – heeft een polarisatie in de kerk veroorzaakt, waar haar beleid traditioneel gericht was op het bewaren van de eenheid.¹³⁵ Voor de bevrijdingstheologen is echter alleen een kerk die solidair is met de bevrijdingsstrijd, de ware kerk.¹³⁶ Dat houdt voor hen echter, afgezien van een enkele uitzondering¹³⁷, niet in dat ze afstand zouden willen nemen van de institutionele kerk. De bevrijdingstheologen werken daar zoveel mogelijk binnen, aangezien die kerk het contact institutionaliseert met de armen, het contact met de kerk elders en het contact met de christelijke traditie.¹³⁸

Tot nog toe heeft hier de nadruk gelegen op de vraag, hoe de solidariteit met de armen de theologie veranderd heeft. Maar wat is nu de bijdrage van de theologie, wat voegt het uitdrukkelijk formuleren van de theologische dimensie nu toe aan de strijd om bevrijding?

Allereerst kan worden gewezen op de aandacht die de bevrijdingstheologen voor het lijden hebben. Met name Sobrino heeft de gedachte uitgewerkt dat de Latijnsamerikaanse volken in hun lijden gelijkvormig zijn aan Jezus christus, de lijdende dienstknecht van God. Hij onderscheidt in die gelijkenis vier aspecten.¹³⁹ Ten eerste, zegt hij, gaat het hier om volken zonder menselijk gezicht, die beroofd zijn van elke menselijke waardigheid. Op de tweede plaats zijn het volken

J. Comblin, *Der heilige Geist*

133 H. Assmann, 'Theological training and the diversity of ministries' 25, L. Boff, *Erfahrung von Gnade* 131, dez., *Die Neuentdeckung der Kirche* 91, dez., *Theologie hort aufs Volk* 17, E. Dussel, *Ethics and the theology of liberation* 48, J. C. Scannone, 'Théologie et politique' 163, J. L. Segundo, *A theology for the artisans of a new humanity* I, 81-82, 85. Voor de Latijnsamerikaanse ecclesiologie na Vaticanum II, zie R. Muñoz, 'The historical vocation of the church', T. H. Sanks/B. H. Smith, 'Liberation ecclesiology'.

134 L. Boff, *Kirche Charisma und Macht* 260-261, vgl. A. Barreiro, *Basic ecclesial communities* 46-64.

135 J. Míguez Bonino, 'Statement by José Míguez Bonino' 277, dez., 'Confrontatie als communicatiemiddel' 82.

136 L. Boff, *Kirche Charisma und Macht* 206-221, vgl. ook de oorspronkelijke titel van J. Sobrino, *The true church and the poor*, nl. 'de wederopstanding van de ware kerk' en met name p. 98-124 van dat boek.

137 Voor de gedachte dat de kerk een kleine, profetische voorhoede moet zijn, vgl. E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 241-242, 247-248, J. L. Segundo, *A theology for the artisans of a new humanity* I, 11, IV, 129-131, dez., 'Théologies et sciences sociales' 176-177, dez., *The liberation of theology* 208-240.

138 L. Boff, *Kirche Charisma und Macht* 113-114, 145-146; R. Muñoz, 'De functie van de armen in de kerk' 20.

139 J. Sobrino, 'Het geloof in de zoon van God' 32-33, vgl. J. Comblin, *Cry of the oppressed, cry of Jesus*, C. Mesters, *Zending van een volk dat lijdt*. Voor een soortgelijke vergelijking met het lijden van Job, vgl. E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 8, dez., 'Het volk van El Salvador'.

die, evenals de dienstknecht, daar geen genoeg mee nemen, maar proberen recht en gerechtigheid voor alle onderdrukten te realiseren. De hoop die aan dat verzet tegen hun situatie ten grondslag ligt, is het werk van God, van de heilige geest.¹⁴⁰ Op de derde plaats, zegt Sobrino, worden deze volken, net als de dienstknecht, verdrukt juist omdat ze gerechtigheid proberen te vestigen. Dat brengt de bevrijdingstheologen regelmatig tot de vertwijfelde vraag hoe in een wereld waarin men geen verandering ziet nog te overleven valt. 'Dat wat als het meest positieve van de werkelijkheid wordt beschouwd, de liefde die op werkzame wijze de gerechtigheid zoekt, schijnt onmachtig tegen het meest negatieve van de werkelijkheid, namelijk de zonde en de ongerechtigheid.'¹⁴¹ Maar ten vierde – en daarmee formuleert Sobrino een bijna mystiek inzicht – is die aporie toch leefbaar, omdat de volken van Latijns-Amerika dankzij de dood en de verrijzenis van Jezus christus dit lijden interpreteren als onderdeel van hun bevrijdingsproces. Zij nemen, zoals de lijdende dienstknecht, de zonde op zich en vechten er precies op die manier tegen.¹⁴²

De tweede specifiek theologische bijdrage van de bevrijdingstheologie aan het bevrijdingsproces is haar reflectie op de verhouding tussen geloof en politiek, tussen bevrijding hier en nu en de bevrijding van God die ons in Jezus christus is beloofd. Op die manier plaatsen de bevrijdingstheologen de strijd tegen lijden en armoede, onderdrukking en uitsluiting in een omvattend kader. De bevrijdingstheologie protesteert tegen elke poging om geloof en concrete geschiedenis, geloof en politiek uit elkaar te halen. De uiteindelijke bevrijding is een eschatologische werkelijkheid, maar realiseert zich in partiele bevrijding die hier en nu plaatsvindt. Ze wordt daardoor niet slechts 'gesymboliseerd' of 'geanticipeerd' zoals de westerse theologie doorgaans zegt, maar is er intrinsiek mee verbonden; voor christenen vallen dienst aan God en dienst aan de naaste immers samen.¹⁴³ Het mag dan waar zijn dat geen enkele vorm van politieke actie de realisering van het rijk Gods betekent, zoals de westerse theologie benadrukt, maar de bevrijdingstheologen

140 T.a.p. 34

141 J. Sobrino, 'Theologisches Erkennen' 142-143

142 Th. Witvliet (*Een plaats onder de zon* 163) wijst erop, dat in de bevrijdingstheologie de contradictie tussen Gods aan- en afwezigheid in de geschiedenis niet wordt opgeheven, maar 'leefbaar' en bestrijdbaar wordt gemaakt. Vgl. ook R. Alves, *A theology of human hope* 87, L. Boff, 'Het lijden dat voortkomt uit de strijd tegen het lijden' 18, dez., 'Marteldood' 17-22, S. Galilea, 'Liberation theology' 175, G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 90, dez., *We drink from our own wells* 114-115, 117-118, dez., *Gerechtigheid om niet*; J. Sobrino, 'Theologisches Erkennen' 35-36. Voor de verrijzenis als bron van hoop voor de te vroeg gestorvenen, zie L. Boff, 'Christ's liberation via oppression' 123, dez., *Kreuzweg der Gerechtigkeut* 8-9, dez., *Aus dem Tal der Tränen* 251.

143 R. Alves, *A theology of human hope* 18-19; L. Boff, *Erfahrung von Gnade* 123; dez., 'Theologie der Befreiung' 58, dez., *Aus dem Tal der Tränen* 63; dez., 'Integral liberation and partial liberations'; dez./C. Boff, *Wat is theologie van de bevrijding?* 105-111; J. Comblin, 'Vrijheid en bevrijding' 91; E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 253, S. Galilea, 'Théologie de la libération' 219, G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 137, dez., 'Bevrijdingsbewegingen en theologie' 131; dez., 'Freedom and salvation' 86, dez., *The power of the poor in history* 63, J.C. Scannone, 'Théologie et politique' 159, dez., 'Das Theone-Praxis-Verhältnis' 83-84, J.L. Segundo, 'Kapitalisme – socialisme', dez., *The liberation of theology* 3; vgl. ook M. Hofmann, *Identifikation mit den Anderen* 165-166.

vinden het belangrijker het accent te leggen op het feit dat de bestaande wereld in ieder geval niet samenvalt met dat rijk. Het is de duidelijk zichtbare overmaat aan lijden en onderdrukking die dit duidelijk maakt.¹⁴⁴ Dat maakt politieke inzet noodzakelijk. Elke overwinning op het lijden brengt Gods koninkrijk naderbij. Vanuit een radicaal 'neen' tegen het lijden zoekt de bevrijdingstheologie op nuchtere, realistische en menselijke wijze naar methoden om dat lijden te overwinnen. Daarom is ze geen vorm van politiek messianisme.¹⁴⁵ Het geloof vervangt het strategische denken niet, de theologie maakt de sociaal-wetenschappelijke analyse niet overbodig. Het gaat erom, dat de bevrijdende praxis en het christelijke geloof elkaar wederzijds beïnvloeden, binnen hun gezamenlijke gerichtheid op bevrijding. Daarbij maakt de politieke praxis volgens de bevrijdingstheologen het geloof historisch concreet en radicaliseert het geloof de praxis in de richting van een groter engagement met de lijdenden en hun verzet.¹⁴⁶ Of, in de termen van Juan Luis Segundo, het geloof geeft aan vanuit welk perspectief men de werkelijkheid moet bekijken om ervan te leren met het oog op concreet bevrijdend handelen. Dat concrete handelen zelf en de daaraan ten grondslag liggende oordelen over de situatie en haar veranderbaarheid, die tot stand komen met behulp van een nuchtere analyse van de situatie, laten zien wat er vanuit dat perspectief van die werkelijkheid geleerd is.¹⁴⁷ Zo horen theologie in strikte zin en analyse van de situatie met het oog op verandering ervan nauw bij elkaar, zonder dat de één de ander opslokt of de ander de één overbodig maakt.

1.2.2 De feministische theologie

De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie is de meest uitgewerkte en meest grondig bereflecteerde vorm van emancipatietheologie in de Derde Wereld. Als ze wat dat betreft een pendant heeft in de Eerste Wereld, dan is het de feministische theologie.¹⁴⁸

144 J.C. Scannone, 'Théologie et politique' 165; J.L. Segundo, 'Kapitalisme – socialisme' 121-122, J. Sobrino, 'Theologisches Erkennen' 143

145 Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 156-157

146 R. Alves, *A theology of human hope* 73-74, F. Castillo, 'Befreiende Praxis und theologische Reflexion' 29, J. Comblin, 'What sort of service might theology render?' 78, J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 144, dez., 'Statement by José Míguez Bonino' 272.

147 J.L. Segundo, *The liberation of theology* 97-124 en, veel uitgewerkter, dez., *Jesus of Nazareth yesterday and today I* Vgl. voor een dergelijke benadering van religie in het algemeen, R. Alves, *What is religion?* Voor een poging de ingewikkelde relatie tussen geloof en concrete politiek te behandelen, zie J. Míguez Bonino, *Toward a Christian political ethics* Voor Segundo's ecclesiologie zie D.L. Watson, 'Salt to the world' 126-134, A.T. Hennely, *Theologies in conflict* 69-89 en mijn 'De eigenzinnige bevrijdingstheologie van Juan Luis Segundo'.

148 Vgl. R. Modras, 'Ein Einwanderkirche wird erwachsen'. Voor inleidingen in de feministische theologie, zie: S. Dowell/L. Hurcombe, *Disposed daughters of Eve*; C.H. Buchanan, 'Women studies', R. Burnrichter/C. Luegg, 'Aufbrüche und Umbrüche'; A.E. Carr, *Transforming grace*, C.P. Christ, 'The new feminist theology'; S. Delhaas, *Feministische theologie*; J. Flatters, 'Prober, den alten weissen Mann aus meinem Kopf zu treiben ...'; U. Gerber, 'Feministische Theologie'; E. Gossman, 'Die streitbaren Schwestern'; C.J.M. Halkes, *Met Mirjam is het begonnen*; dez., 'Feministische theologie', dez., 'De motieven van het protest van de feministische theologie tegen God de Vader', M. Hébrard, *Dieu et les femmes*; U. King, *Women and spirituality*, E. Maeckelbergh, 'Vanuit de ervaring'; H. Pissarek-Hudelst, 'Feministische Theologie' (1981); dez., 'Feministische Theologie' (1987); L. Siegele-Wenschkewitz/L. Schottroff,

(a) De feministische theologie is duidelijk een emancipatiethologie: ze heeft een nauwe *binding met een emancipatiebeweging* die ook onafhankelijk van de theologie bestaat. Ze is bewust onderdeel van de vrouwenbeweging.¹⁴⁹ In de context van de zogenoemde 'tweede feministische golf' of 'tweede vrouwenbeweging' – die zich naar eigen zeggen sinds eind jaren zestig richt op de bevrijding van vrouwen uit onderdrukking waar de eerste golf, globaal genomen van 1870 tot 1920, tegen vooral de juridische achterstelling van vrouwen voor vrouwenrechten streed¹⁵⁰ – denkt ze na over religie, kerk en theologie. Ze is te beschouwen als onderdeel van de theorievorming die in verbondenheid met de vrouwenbeweging plaatsvindt onder de naam 'vrouwenstudies'.¹⁵¹

Feminisme gaat uit van de ervaring van vrouwen dat ze onderdrukt worden. In de jaren zestig en zeventig begonnen overal vrouwen bij elkaar te komen om met elkaar ervaringen uit te wisselen¹⁵² en ontdekten ze dat ze op velerlei manieren

'emotioneel en/of geestelijk gekortwiek en getyranniseerd worden, dat de maatschappij ons minder rechten toekent dan anderen, dat we in een cultuur leven die het zelfbeeld van vrouwen omlaag haalt (reclame, films, boeken), dat zowel de maatschappij als individuele mannen gebruik maken van de vruchten van onze arbeid zonder daartegenover een passende vergoeding te stellen, dat er allerlei wetten en gewoonten bestaan die er toe dienen om het mannelijk privilege te handhaven.'¹⁵³

Het feminisme strijdt tegen deze onderdrukking en voor bevrijding daaruit. Er kunnen verschillende momenten in onderscheiden worden: een sociaal-psychologisch moment voor zover het feminisme ernaar streeft dat vrouwen zelfbewuste en autonome mensen worden, een sociaal-economisch en politiek moment voor

'Feministische Theologie', E. Sorge, *Religion und Frau*, M. Th. Wacker, 'Feministische Theologie' en de bundel *Feministische Theologie*. Voor de theologie van R.R. Ruether D. Dijk, 'Daar helpt geen lieve vader aan' Voor die van I.C. Heyward D. Dijk, 'Als een pot de passie preekt', A. Kosterman, 'Genieten van onze scheppingskracht' Voor het verschil tussen de theologie van R.R. Ruether en M. Daly, zie I.C. Heyward, *Our passion for justice* 55-68. Voor een indruk van het functioneren van de feministische theologie in uiteenlopende contexten, vgl. *Handbuch feministischer Theologie* 37-139.

149 C. Machalet, 'Verandert der Feminismus die Theologie?' 508.

150 Vgl. b.v. S. Firestone, *The dialectic of sex* 16-45.

151 Voor de geschiedenis van vrouwenstudies S. Ruth, *Issues in feminism*; S. Poldervaart, *Vrouwenstudies* 45-50. Voor feministische theologie als vorm van vrouwenstudies J. Bekkenkamp/F. Droës/A.-M. Korte, 'Van feministische theologie naar theologische vrouwenstudies'.

152 S. Collins, 'Statement by Sheila Collins' 366. Voor het zgn. 'consciousness-raising' als feministische methode, vgl. U. King, *Woman and spirituality* 18-20, C.A. MacKinnon, 'Feminism, Marxism, method' 21-23. Voor deze methode in de feministische theologie B.H. Andolson/C.E. Gudorf/M.D. Pellauer, 'Introduction' xv-xvii, J. Flatters, "'Probier, den alten weissen Mann aus meinem Kopf zu treiben'" 38, N. Morton, *The journey is home* 13-19, 129-131. Voor Morton is de uitwisseling van ervaringen waarbij vrouwen 'are hearing one another to speech' een metafoor voor het goddelijke (55, 129).

153 S. Poldervaart, *Vrouwenstudies* 11, nt. 1. Omdat het om *ervaringen* van onderdrukking gaat is het de vraag of ook mannen vruchtbaar feministisch onderzoek kunnen doen, ook als men er in principe van uitgaat dat ze zich de feministische uitgangspunten eigen kunnen maken. Daarover verhelderend K.A. Rabuzzi, *The sacred and the feminine* 12-16.

zover het zich verzet tegen sociaal-maatschappelijke en economische omstandigheden die vrouwenonderdrukking bevorderen en tenslotte een moment van cultuurkritiek, van verzet tegen de eenzijdige, masculiene cultuur. Vanuit dat laatste gezichtspunt is het feminisme te beschouwen als een vorm van tegencultuur.¹⁵⁴

Vrouwenstudies willen, naar de definitie van het eerste nummer van het 'Tijdschrift voor vrouwenstudies', 'een bijdrage ... leveren aan het verkrijgen van inzicht in het ontstaan en functioneren van vrouwenonderdrukking en ... tevens aanknopingspunten (bieden) voor de opheffing daarvan'. Ze dragen op twee manieren bij aan de strijd tegen vrouwenonderdrukking. Allereerst zijn ze onderdeel van het feminisme als tegencultuur en proberen de wetenschappen zo te veranderen, dat ze geschikt worden voor 'het uitdrukken en bestuderen van onze gevoelens, onze ervaringen, onze levens'.¹⁵⁵ Ze vormen de vrouwenbeweging op de universiteiten.¹⁵⁶ Tegelijkertijd zijn ze erop gericht kennis te verwerven van de bestaande werkelijkheid en zo de verandering ervan op sociaal-psychologisch, op sociaal-economisch, op politiek en op cultureel gebied verder mogelijk te maken.¹⁵⁷

Feministische theologie wil een onderdeel zijn van een feministische tegencultuur en tevens een wetenschappelijke ondersteuning van het verzet van vrouwen. Haar uitgangspunt is *de contrastverring*, dat de bestaande vrouwenonderdrukking in de samenleving – waarvan de kerken en de theologische opleidingen deel uitmaken – om verzet vraagt. Hun eigen onderdrukking als vrouwen maakt feministische theologen duidelijk, dat de vermeende politieke neutraliteit van de heersende theologie een illusie is en dat ze werkt ten gunste van hen die van de bestaande verhoudingen profiteren. De feministische theologie verzet zich tegen de marginaliteit en de religieuze onderwerping van vrouwen.¹⁵⁸ Het gaat haar niet om het ontwikkelen van nog weer eens een nieuwe systematische of exegetische theologie,

154 C.J.M. Halkes, *Met Mirjam is het begonnen* 16-17

155 A. Schwarzer, *Der kleine Unterschied und seine grossen Folgen* 235-236, B. Watkins, 'Feminism' 83

156 S. Poldervaart, *Vrouwenstudies* 333; voor de theologie L. Huijts, 'De vele gestalten van de "vrouw en geloof"-beweging' De positie aan de universiteiten brengt specifieke problemen met zich mee. Ten eerste het probleem van de 'dubbele loyaliteit', nl. die aan de universitaire maatstaven en aan de vrouwenbeweging. Vgl. daarvoor de bundel *Theories of women studies*, m.n. daarin G. Bowles/R. Duelli Klein, 'Introduction', G. Bowles, 'Is women studies an academic discipline?' 32-37, T. Rutenberg, 'Learning women studies' 75. Ten tweede brengt de positie aan de universiteit altijd een zekere afstand teweeg ten opzichte van de rest van de vrouwenbeweging; zie S. Poldervaart, *Vrouwenstudies* 57 en de daar vermelde literatuur. Volgens S. Delhaas (*Feministische theologie* 98) zijn minstens in Nederland de feministische theologie op de universiteiten en de vrouwen in het 'veld' nauw verbonden.

157 S. Poldervaart, *Vrouwenstudies* 51

158 E. Schussler Fiorenza, 'Naar een bevrijdende en bevrijdende theologie' 26, dez., 'Feminist theology and New Testament interpretation' 33, R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 13. Voor de geschiedenis van het christelijk denken over vrouwen *Women and religion*. Voor het seksisme van de joodse en christelijke traditie *Religion and sexism*. – Er is een zeker verschil tussen de situatie in de Verenigde Staten van Amerika, waar gelovige en theologische reflectie van het begin af aan deel uitmaakten van de vrouwenbeweging en die in West-Europa, waar feministische theologie pas op gang kwam onder invloed van de Amerikaanse theorievorming. Vgl. R. Burrnichter/C. Lueg, 'Aufbrüche und Umbrüche' 18, M. Maassen, 'Mensch ist nicht gleich Frau und Mann' 214-215

maar om 'een strategie, een levensprincipe, waardoor ons denken en handelen bepaald wordt,'¹⁵⁹ om wat de bevrijdingstheologie zowel haar spiritualiteit als haar methode noemt.¹⁶⁰ Feministische theologen willen laten zien dat vanuit feministisch perspectief en in verbonden met feministische acties heel goed theologisch over bevrijding te spreken valt.¹⁶¹

Een belangrijk deel van het werk van de feministische theologie is negatief. Ze levert als onderdeel van het feminisme als tegencultuur allereerst kritiek op de bestaande cultuur en op de bestaande theologie die daar deel van uitmaakt. Ze bekritiseert geloof en theologie voor zover die door vrouwen als vervreemdend en vervreemd worden ervaren en legt zo het onderdrukkend karakter van beide bloot.¹⁶² In de woorden van Rosemary Ruether:¹⁶³

'Het kritische principe van feministische theologie is het bevorderen van het volledige menszijn van vrouwen. Al datgene dat het menszijn van vrouwen ontkent, kleineert of verminkt wordt daarom niet als verlossend gewaardeerd. Theologisch gesproken, van al datgene dat het volledige menszijn van vrouwen kleineert of ontkent moet worden verondersteld, dat het niet de authentieke relatie tot het goddelijke, de authentieke natuur van de dingen weergeeft of het werk is van een authentieke verlosser of gemeenschap van verlossing.'

Maar het gaat bij de feministische theologie om een negatieve theologie zoals het woord in deze studie gebruikt wordt: de kritiek is uiteindelijk gebaseerd op impliciete positieve godskennis. Ruether:¹⁶⁴

'Dit negatieve principe impliceert ook een positief principe: wat het volledige menszijn van vrouwen bevordert geeft de ware relatie met het goddelijke weer, het is de ware natuur van de dingen, de authentieke boodschap van verlossing

159 Zo S. Kahl, gecit door U Gerber, 'Feministische Theologie' 568; vgl. ook E. Moltmann-Wendel, 'Zu diesem Heft' 1-2.

160 Over feministische theologie en spiritualiteit B.H. Andolson/C.E. Gudorf/M.D. Pellauer, 'Introduction' xxi; B.W. Harrison, *Making the connections* 260, A. van Heyst, 'Over het persoonlijke en het politieke in de feministische spiritualiteit'; U. King, *Women and spirituality*; N. Morton, *The journey is home* 88, 98, *The politics of women's spirituality*, *Women's spirituality*

161 E. Gossman, *Die streitbaren Schwestern* 14

162 Dat lijkt de reden dat feministische theologie bij al lange tijd in de kerk actieve vrouwen een plotselinge herkenning oproept en tot een soort bekeringservaring kan leiden; vgl. b.v. het persoonlijke verhaal in C.J.M. Halkes, *Met Mirjam is het begonnen* 59-61. Vgl. voor een indruk van de diverse ervaringen die tot engagement met de feministische theologie kunnen leiden de bundel *Nennt uns nicht Bruder*. Voor de andersgerichte ervaringen van vrouwen die rond 1960 geboren zijn en vanuit het feminisme naar de feministische theologie komen in plaats van uit het kerkelijk engagement, zie: R. Burnchter/C. Lueg, 'Aufbrüche und Umbrüche' 14.

163 R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 18-19. E. Schussler Fiorenza ('Feminist spirituality') legitimeert deze werkwijze met een beroep op de constitutie over de goddelijke openbaring van Vaticanum II, 'Dei verbum'. Vgl. verder dez., 'Interpreting patriarchal traditions' 61, dez., *In memory of her* 33; dez., *Bread, not stone* 13-14.

164 R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 19. Vgl. ook R.N. Brock, 'The feminist redemption of Christ' 63, U. King, *Women and spirituality* 6; N. Morton, *The journey is home* 74-75, R.R. Ruether, 'Feminist theology and spirituality' 11; L.M. Russell, *Household of freedom* 18, C. Schaumberger, "Ich nehme mir meine Freiheit" 347.

en de missie van de verlossende gemeenschap. Maar de betekenis van dit positieve principe – namelijk het volledige menszijn van vrouwen – is niet volledige bekend. Het heeft in de geschiedenis niet bestaan. Wat we hebben gekend is het negatieve principe van minachting en marginalisering van het menszijn van vrouwen.'

Ondanks alles heeft het proces van minachting en marginalisering het menszijn van vrouwen niet vernietigd, constateert Ruether. Dat menszijn is steeds opnieuw tegen die vernietiging in opstand gekomen en daarin 'ervaren wij ons groter potentieel dat ons in staat stelt een wereld zonder sexismen voor te stellen.' Daarom moet de interpretatie van de christelijke traditie, wil ze authentiek zijn, in dienst staan van gemeenschappen die strijden tegen het androcentrisme en het patriarchale van de heersende cultuur. Feministische theologen spreken in dat verband van 'vrouwenkerk' ('Women Church').¹⁶⁵

(b) Als feministische theologen theologiseren vanuit de contrastervaring van vrouwenonderdrukking en het verzet daartegen zoals dat in de vrouwenbeweging vorm krijgt, dan heeft dat uiteraard consequenties voor hun *beeld van de wereld*. Dat blijft echter nogal impliciet; feministische theologen zijn bezig tastend en zoekend vorm te geven aan iets als een sociale analyse in feministisch-theologisch perspectief.

De sociale wetenschapster Shulamit Reinharz onderscheidt drie stappen die op de weg naar een eigen feministische methode gezet moeten worden.¹⁶⁶ De eerste stap is het inzicht, dat de ontevredenheid van vrouwen met de heersende methode in een bepaalde wetenschap geen privé-aangelegenheid van die vrouwen is, maar te maken heeft met de methoden en werkwijzen van de betreffende wetenschap. Men laat de huidige feministische theologie wel beginnen met een artikel van Valery Saving uit 1960, dat duidelijk maakt dat de gebruikelijke manier waarop de (protestantse, Amerikaanse) theologie over zonde als *hybris* spreekt, vrouwen buitensluit. Mannen mogen dan bedreigd worden door een zondige trots, vrouwen worden veel meer bedreigd door een zondig gebrek aan zelfvertrouwen, een zondige ontrouw aan zichzelf.¹⁶⁷

165 R.R. Ruether, *Women-church* 59-61, E. Schussler Fiorenza, *Bread, not stone* 143; dez., *In memory of her* 343-351. Voor het idee van 'vrouwenkerk' in de feministische theologie, vgl.: R. van Eyden, 'Vrouwen als "ekklesia van God"'. – Wat de terminologie betreft. 'androcentrisch' noemen feministen culturen, opvattingen en geschriften die ervan uitgaan dat menselijkheid en mannelijkheid samenvallen en daarom geen oog hebben voor (de ervaring van) vrouwen, 'patriarchaal' zijn culturen en samenlevingen die vrouwenonderdrukkend zijn.

166 S. Reinharz, 'Experiential analysis' 166-170. Voor een eerste poging een uitgewerkte methode van feministisch theologiseren te ontwikkelen, zie: M.E. Hunt, *Feminist liberation theology*.

167 V.C. Saving, 'The human situation' (ook verschenen onder de auteursnaam V.S. Goldstein). Dit onderzoek is weer opgenomen in J. Plaskow, *Sex, sin and grace*. Zie voor een soortgelijke ontmaskering van het spreken van de Nederlandse gereformeerde kerk over liefde: W. Boot, 'Macht – je ziet het – je ziet het niet'. Zie voor een geschiedenis van de feministische theologie – hoewel de meeste inleidingen er wel iets over zeggen – met name: H. Pissarek-Hudelst, 'Feministische Theologie' (1981), die zich overigens weer zegt te baseren op een ongepubliceerd Italiaans artikel van M.E. Hunt.

Deze ontdekking van haar geslachtsgebondenheid impliceert een dubbele kritiek op de heersende theologie. Ten eerste blijkt het gebruik dat ze maakt van het traditionele woord 'zonde' bij haar beoordeling van de wereld problematisch. Mary Daly meent, dat het kerkelijke en theologische spreken over zonde onderdeel is van het uitsluiten en tot slachtoffer maken van vrouwen met behulp van 'het kwaad'.¹⁶⁸ Zij wil er daarom volkomen mee breken en probeert los van de joodse en christelijke traditie tot een zinvolle blik op de wereld te komen.¹⁶⁹ Ten tweede is het de feministische theologie duidelijk geworden dat de traditionele theologie androcentrisch spreekt, omdat ze deel uitmaakt van een patriarchale samenleving en zelf door mannen gedomineerd wordt. 'Pogingen die er zich op concentreren de vrouwelijke ervaringen in relatie te brengen met de theologie zullen geen succes hebben, tenzij de theologische instellingen veranderen, zodat ze de vakbekwaamheid van vrouwen accepteren alsook de feministen in staat stellen de theologie te beoefenen'.¹⁷⁰ Zowel het heersende theologische spreken als de heersende orde waar het onderdeel van uitmaakt, wordt onder kritiek gesteld. Sommige feministische theologen spreken in dit verband over structurele zonde.¹⁷¹

Na zich ervan verzekerd te hebben dat het ongenoegen met de heersende theologie niet de privé-zaak van individuele vrouwen is, is de tweede stap op weg naar een feministische methodologie volgens Shulamit Reinharz: specificeren welke vooronder-

168 M. Daly, *Gyn/Ecology* 2.

169 T.a.p. 1-34; dez., *Pure lust* 1-32. Daly is van mening dat ze zo aan de ethiek voorbij is. Daartegenover benadrukt R.R. Ruether (*Sexism and God-talk* 159-192) het intrinsiek ethische karakter van het feminisme; vgl. ook B.H. Andolson/C.E. Gudorf/M.D. Pellauer, 'Introduction' xi; B. Schiele, 'Feministische Ethik' 369.

170 E. Schussler Fiorenza, 'Naar een bevrijde en bevrijdende theologie' 28. Het seksisme heeft volgens de feministische theologie in de kerken een eigen vorm die mede de achtergrond is van de achtergestelde positie van vrouwen aan de theologische opleidingen, met name in die kerken die geen vrouwen toelaten tot het ambt. Over de toelating van de vrouw tot het kerkelijk ambt bestaat een zee van literatuur, waar ik hier maar niet op inga. De strijd voor de toelating van vrouwen is voor velen een opstap geworden naar het aan de orde stellen van seksisme en onderdrukking in brede zin. De ontwikkeling van de Amerikaanse, van oorsprong voornamelijk katholieke, 'Women's Ordination Conference' is in dit verband exemplarisch. Vgl. het verschil tussen de congresverslagen *Women and Catholic priesthood* (1975) en *New woman, new church, new priestly ministry* (1978); in dat laatste staat niet meer het priesterschap centraal maar richt men zich op het ontstaan van een leerlingenschap van gelijken binnen een 'Women church', een kerk op voorwaarde van vrouwen, waar de uit de patriarchale samenleving uitgestoten – niet alleen vrouwen, maar ook armen, zwarten, andere minderheden – tot hun recht kunnen komen. Daarbinnen ontwikkelen zich nieuwe vormen van vieren en nieuwe ambten en diensten. Deze lijn wordt voortgezet door de Women's Church Conference, die in 1983 bijeenkomt rond het thema 'Van generatie tot generatie, de vrouwenkerk spreekt' en in 1987 rond het thema 'Wij eisen onze macht op'. Vgl. voor het thema 'vrouwenkerk': T. Klijn, 'De vrouwenkerk'. Voor een visie op het ambt vanuit een feministisch-theologisch concept van kerk: R.R. Ruether, *Women-church* 56-91; L.M. Russell, 'Women and ministry'; dez., *Household of freedom* 34-36. Vgl. voor de geschiedenis van de kerkelijke vrouwenbeweging: R.C. Wahlberg, 'Die feministische Bewegung und die Kirchen in den USA'; E. Moltmann-Wendel, 'Christentum und Frauenbewegung in Deutschland'. Voor Nederland vgl. L. Leussink, 'Feminisme en geloof'; L. Troch, 'Van begrip opbrengen naar begripen'. Voor feministische theologie in het kader van de Werelddraad van Kerken zie: C.J.M. Halkes, 'Frauen in der ökumenischen Bewegung'; B. Thompson, *A chance to change; The community of women and men in the church; In God's image*.

171 U. King, *Women and spirituality* 113; R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 165-192; C. Schaumburger, 'Subversive Bekehrung', m.n. 268-273.

stellingen precies onder kritiek moeten worden gesteld. Hoewel deze operatie in de feministische theologie nog volop bezig is, is de uitkomst wel in grote lijnen aan te geven. De feministische theologie richt zich in de strijd tegen de patriarchale maatschappij in de eerste plaats tegen het sexisme in de heersende religie en de heersende theologie. Ze wil komen tot een ideologiekritiek ervan. Heel pregnant is de focus van de feministisch-theologische kritiek door Mary Daly geformuleerd: 'if God is male, then the male is God.'¹⁷² Of, zoals Elisabeth Schüssler Fiorenza deze bewering preciseert: 'De combinatie van mannelijk taalgebruik voor God en de nadruk op soevereiniteit en absolute autoriteit van de patriarchale God heeft de drang van mannen naar macht en overheersing in de kerk en de maatschappij gesanctioneerd.'¹⁷³ Het is vanuit deze overtuiging dat feministische theologen de strijd aanbinden met de dominante interpretaties van christelijke symbolen, inclusief het heersende godsbeeld. Vanuit de opvatting dat religieuze symbolen mensen ertoe kunnen brengen de heersende sociale omstandigheden wel of niet te accepteren menen ze, dat het feminisme zich niet kan permitteren die symbolen te laten voor wat ze zijn.¹⁷⁴ Ze proberen daarom tot beelden van het goddelijke te komen die transformatief zijn, 'ons terugverwijzend naar ons authentiek potentieel en vooruitwijzend naar nieuwe, verlorene mogelijkheden.'¹⁷⁵

De derde en laatste stap op weg naar een feministische methode is volgens Reinharz: vanuit de kritiekpunten komen tot (componenten van) een eigen onderzoeksprocedure. Over die eigen onderzoeksprocedure lijkt echter op dit moment in de feministische theologie grote onenigheid te bestaan. Weliswaar zijn alle feministische theologen het erover eens dat de ervaringen van vrouwen een geprivilegieerde vindplaats zijn voor de feministische theologie en dat tegen vrouwenonderdrukking hoe dan ook protest dient te worden aangetekend, zeker als die plaatsvindt uit naam van een religieuze traditie.¹⁷⁶ Maar ze zijn het veel minder eens over de wijze waarop dat moet gebeuren. Allereerst is er het bekende verschil tussen de stromingen die Carol Christ onderscheiden heeft als de 'reformistische' en de 'revolutionaire'. De 'revolutionairen' in de feministische theologie geloven, dat de joodse en christelijke traditie in een niet te hervormen

172 M. Daly, 'Feminist post-Christian introduction' 38.

173 E. Schüssler Fiorenza, 'Feminist spirituality' 139, dez., 'Het stilzwijgen doorbreken en zichtbaar worden', 16-18. Zie ook: H. Pissarek-Hudelist, 'Feministische Theologie' (1981); B.W. Harrison, *Making the connections* 34-35, K. Luthi, *Gottes neue Eva* 199; R.R. Ruether, *New woman new earth* 1-35, dez., 'De vrouwelijke natuur van God' 64. De feministische theologie is van mening dat de patriarchale samenleving niet alleen verantwoordelijk is voor vrouwenonderdrukking, maar dat alle vormen van onderdrukking er uiteindelijk mee samenhangen, vgl. b.v.: S.D. Collins, *A different heaven and earth* 60-64, M. Daly, *Beyond God the Father* 10, C.J.M. Halkes, 'Über die feministische Theologie zu einem neuen Menschbild' 180-181, B.W. Harrison, *Making the connection* 26-27, 245-246, M.d.L. Pintasigo, *Les nouveaux féminismes* 34-37, 88, 113-114; R.R. Ruether, *Liberation theology* 19, dez., *New woman new earth* 115-132, dez., 'Frauenbefreiung und Wiederversöhnung mit der Erde' 201, L.M. Russell, *Growth in partnership* 21.

174 C.P. Christ, 'Why women need the Goddess' 274; vgl. ook B.H. Andolson/C.E. Gudorf/M.D. Pellauer, 'Introduction' xxoi.

175 R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 69, vgl. M. de Groot, 'De vrouw bij de bron' 84.

176 B.H. Andolson/C.E. Gudorf/M.D. Pellauer, 'Introduction' xxi.

mate androcentrisch en patriarchaal is en zij willen met die traditie breken en een nieuwe vormen.¹⁷⁷

Volgens Mary Daly, één van de prominentste onder de 'revolutionairen', is het belang van religie en religieuze symbolen dat ze, zelfs als ze repressief zijn, toch een zin voor transcendentie, voor overstijging van het bestaande overbrengen.¹⁷⁸

Dat bevrijdende potentieel wordt volgens haar echter in de heersende religie en theologie verstikt in patriarchale beelden, ideeën, waarden en structuren. Ze meent echter dat de breuk met de bestaande situatie die het radicale feminisme met zich meebrengt, ook het bevrijdende potentieel uit die onderdrukkende inbedding van de patriarchale religie kan bevrijden.¹⁷⁹ Daarom richt ze zich in haar theologie niet meer op de traditie, maar wil zij de diepere, religieuze dimensie van de vrouwenbeweging blootleggen, die zij beschouwt als een 'manifestatie van het heilige ("hierofanie")'.¹⁸⁰ Vanuit een soortgelijke gedachtengang zijn er onder de 'revolutionaire' feministische theologen ook, die ervoor ijveren dat die religieuze dimensie van het feminisme niet alleen doordacht wordt, maar ook in een eigen cultus en eigen rituelen wordt gevierd.¹⁸¹

De 'reformistische' feministische theologen zijn zeker niet minder radicaal in hun opvatting over de christelijke traditie dan diegenen die Christ 'revolutionair' noemt. Deze aanduidingen zijn daarom ook niet zo gelukkig. Ook de 'reformisten' zien dat de christelijke traditie in haar bestaande vorm door en door androcentrisch en patriarchaal is en ook voor hen is de vraag actueel of vrouw-zijn en christen-zijn niet principieel met elkaar in tegenspraak zijn.¹⁸² Zij proberen uit of die vraag met 'neen' te beantwoorden is en streven een radicale omvorming van de joodse en christelijke traditie na;¹⁸³ ze onderzoeken de mogelijkheid 'dat mijn christen-zijn mijn strijd voor de bevrijding van vrouwen ondersteunt, terwijl mijn feminist-zijn mijn pogingen verdiept en versterkt om als christen te leven'.¹⁸⁴

177 C.P. Christ, 'The new feminist theology' 203-204, zij ontleent het onderscheid op haar beurt aan S. Collins, *A different heaven and earth* 41-42.

178 M. Daly, 'Feminist post-Christian introduction' 19, vgl. C.P. Christ/J. Plaskow, 'Introduction' 1.

179 M. Daly, *Beyond God the Father* 18, het is ook de teneur van I. Wenck, *Gott ist im Mann zu kurz gekommen*.

180 M. Daly, *Beyond God the Father* 34-35, dez., *Pure lust* 6, 12.

181 Vgl. - en dat is een vrij willekeurige opsomming - Z. Budapest, *The holy book of women's mysteries*, C.P. Christ, 'Why women need the Goddess', N. Goldenberg, *Changing of the gods*, H. Gottner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros*; dez., *Die tanzende Göttin*, U. Krattinger, *Die perlemutterne Monchun*, J. Plaskow, 'The coming of Lilith', S. Rennie/K. Grimstad, 'Spiritual explorations cross-country', Starhawk, *The spiritual dance*, P. Washbourn, *Becoming woman*. Vgl. voor een overzicht van de spiritualiteit van de Goddess Movement U. King, *Women and spirituality* 124-128, E. Sorge, *Religion und Frau* 38-74, voor literatuur. M.Th. Wacker, 'Die Göttin kehrt zurück' 35-37. Voor de discussie of deze beweging al of niet een bijdrage is aan de vrouwenbeweging t.a.p., D. Dijk, 'De betekenis van de Goddess Movement' en M. de Jong, 'De Goddess Movement'. Ook in de bij de christelijke traditie aansluitende Women Church wordt geprobeerd nieuwe rituelen te ontwikkelen en nieuwe verhalen te vertellen, vgl. R.R. Ruether, *Women-church*, dez., *Womenguides*.

182 I.C. Heyward, *The redemption of God* 194, E. Schussler Fiorenza, *Bread, not stone* 53.

183 A.E. Carr, 'Is a Christian feminist theology possible?' 297, dez., *Transforming grace* 98-99.

184 E. Schussler Fiorenza, *Bread, not stone* 53.

Daar zitten uiteraard diep-gelovige en niet zo makkelijk beargumenteerbare overtuigingen achter,¹⁸⁵ maar 'reformisten' beargumenteren hun aanpak ook sociologisch en politiek. Rosemary Ruether wijst erop dat alles wat feministische theologen te beweren hebben het product is van een lange, door mannen gedomineerde traditie en van hun eigen pogingen elementen daaruit op te nemen en zó te verbinden, dat ze overeenkomen met hun ervaringen als vrouw. Daarom acht zij de volledige breuk die de 'revolutionairen' voorstaan een illusie.¹⁸⁶ Elisabeth Schussler Fiorenza benadrukt, hoezeer de breuk van de 'revolutionairen' alleen maar mogelijk is voor een sociale élite en een afstand schept tot de grote meerderheid van vrouwen, die hun religiositeit binnen de bestaande kerken vormgeven¹⁸⁷

Schussler Fiorenza's kritiek op de 'radicale' feministische theologen is door anderen verder ontwikkeld.¹⁸⁸ Zij verwijten de feministische theologie die Christ 'radicaal' noemt juist gebrek aan radicaliteit in die zin, dat ze niet kan verdisconteren dat vrouwen niet alleen door sexismen, maar ook door economische uitbuiting en racisme worden onderdrukt.¹⁸⁹ Alleen voor witte middle-class vrouwen is sexismen de geïsoleerde en enig belangrijke onderdrukkingsvorm zoals het in de 'revolutionaire' feministische theologie naar voren komt.

Een groeiend aantal feministische theologen benadrukt daarom het politieke karakter van het feminisme. Deze vrouwen stellen vast dat in het feminisme niet de ervaring van biologische of culturele vrouwelijkheid centraal staat, maar de ervaringen opgedaan in de politieke strijd om een inclusieve, mannen en vrouwen als gelijken omvattende samenleving.¹⁹⁰ En precies in die strijd wordt het goddelijke ervaren.¹⁹¹ De weg naar de rechtvaardigheid is de plaats van de godsontmoeting, 'the journey is home'.¹⁹² Elk spreken over God is daarom uiterst voor-

185 'Reformisten' zijn er zich heel goed van bewust dat zij een omstrede keuze maken, ze zijn er echter van overtuigd dat hetgeen zij in confrontatie met de christelijke traditie ontdekken, uiteindelijk de bevrijdingsstrijd van vrouwen zal dienen. Zie m.n. L. Russell, *Human liberation in a feminist perspective* 89, R.R. Ruether, *Disputed questions* 139-140. Zelf ervaren ze, in alle ambiguitet, al bevrijdende elementen in de christelijke traditie zoals die nu is, zie E. Schussler Fiorenza, 'Feminist spirituality' 137, M. de Groot, 'De vrouw bij de bron' 85, C.J.M. Halkes, *Zoekend naar wat verloren ging* 33-50, N. Morton, *The journey is home* 59.

186 R.R. Ruether, 'A religion for women' 310, dez., *Sexism and God-talk* 18.

187 E. Schussler Fiorenza, *In memory of her* 21, 29, dez., 'Bibliche Grundlegung' 21.

188 B.W. Harrison, *Making the connections* 7, I.C. Heyward, *Our passion for justice* 170.

189 S. Heine, *Wiederbelebung der Götinnen?* 16-49, I.C. Heyward, *Our passion for justice* 58, U. King, *Women and spirituality* 172, M.Th. Wacker, 'Die Göttin kehrt zurück' 23-34. R.R. Ruether ('Feminist theology and spirituality') stelt voor, in plaats van tussen 'revolutionaire' en 'reformistische' feministische theologie, te onderscheiden tussen een 'aesthetical' en een 'ethical' understanding of feminist theology.

190 L. Russell, *Household of freedom* 17-18, vgl. B.W. Harrison, *Making the connections* 31, I.C. Heyward, *Our passion for justice* 7. Van belang is in dit verband, naast het werk van D. Sölle, ook het werk van C. Schaumberger, die uitvoering in gesprek gaat met de politieke theologie, zich daartegen afzet maar er ook belangrijke inzichten uit overneemt. Vgl. met name haar 'Die "Frauenseite"' en 'Das Verschleiern, Vertrösten, Vergessen unterbrechen', m.n. 153-156.

191 I.C. Heyward, *Our passion for justice* xvi.

192 Zie de titel van het boek van N. Morton, *The journey is home*; vgl. ook I.C. Heyward, *Our passion for justice* 182.

lopig. Het in vrouwelijke termen over God spreken bijvoorbeeld, zoals dat in de feministische theologie gebeurt, is vanuit dit gezichtspunt niet zozeer bedoeld als poging te verwoorden wie en hoe God 'eigenlijk' en 'echt' is, maar als een in de huidige omstandigheden belangrijke ondersteuning van de strijd tegen het androcentrisme van cultuur en religie.¹⁹³

Voor deze feministische theologen, die zich zo sterk van de complexiteit van de vrouwenonderdrukking bewust zijn, is de eigen onderdrukkingservaring als vrouw niet het eindpunt van de theologische reflectie. Het is het beginpunt, van waaruit solidariteit met bijvoorbeeld zwarten, met de Spaanstalige minderheidsgroepen in de Verenigde Staten en met de armen vorm kan krijgen.¹⁹⁴ Als het beslissende criterium voor de feministische theologie wordt het antwoord op de vraag gezien, in hoeverre ze de onderdrukking van zwarte en arme vrouwen blootlegt en stem kan geven aan hun hoop.¹⁹⁵ Het protesteren tegen de onderbelichting van het klassen- en rassenvraagstuk in de feministische theologie is in volle gang.¹⁹⁶ Dat impliceert dat wordt nagegaan hoe gesproken kan worden over de positie van vrouwen die, 'zoals de bijbelse vrouw Hagar, onderdrukt worden door de gezamenlijke inspanningen van andere vrouwen (zoals Sarah) en mannen (zoals Abraham).'¹⁹⁷ Daarmee wordt tegelijkertijd de dubbele positie van de witte feministische theologie in het westen duidelijk, het feit dat haar beoefenaren tegelijkertijd onderdrukten en onderdrukkers zijn.¹⁹⁸ De sterk uiteenlopende posities van vrouwen maakt een vorm van solidariteit noodzake-

193 N Morton, *The journey is home* 145-170, vgl ook S Grossmann, 'Gottesbilder' 90 Voor de politieke functie van het spreken over het vrouwelijke, zie M d L Pintasigo, *Les nouveaux féminismes* 46-58, H Meyer Wilmes, 'De aard van de vrouw en vrouwelijke identiteit' 91

194 B W Harrison, *Making the connections* 237, vgl ook S Delhaas, *Feministische theologie* 24-25 Overigens is het in de feministische theologie – en in het feminisme überhaupt – een gezamenlijke vooronderstelling dat vrouwenonderdrukking niet reduceerbaar is tot het bijproduct van andere vormen van onderdrukking, zie C S Robb, 'A framework for feminist ethics' 214-215

195 T a p 282

196 Zie A M Isasi-Díaz, 'Toward an understanding of *Feminismo Hispano*', m n 58-61, L M Russell, 'Women, work and politics', m n 348-350 Het gesprek over de verhouding tussen feministische theologie en zwarte theologie in de Verenigde Staten is het verst ontwikkeld Voor een vergelijking van beide P Murray, 'Black, feminist theologies', dez., 'Black theology and feminist theology' Voor een zwarte kritiek op de vigerende feministische theologie J Grant, 'Black theology and the black woman' en J Jordan, 'Where is the love?' Voor een poging te komen tot een zwarte feministische (= 'womanist') theologie D S Williams, 'Womanist theology', K G Cannon, *Black womanist ethics*; vgl dez., 'The emergence of black feminist consciousness' Voor kritische feministische posities in de zwarte Zuidafrikaanse theologie, zie S Delhaas, "Jezus de enige betrouwbare man", voor kritische feministische posities in de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zie E Borgman/B Klein Goldewijk, 'Feministische theologie in de Eerste en Derde Wereld' en de bundel *Through her eyes* Voor een indruk van de feministisch-theologische discussie onder vrouwen in de Derde Wereld, vgl de bundel *With passion and compassion*, voor een indruk van de positie van vrouwen in de kerken van de Derde Wereld, vgl de bundel *The church and women* – Ik besef overigens hier niet uit te stijgen boven de gangbare behandeling van vrouwelijke theologen uit de Derde Wereld of uit minderheidsgroepen uit de Eerste Wereld zij worden nauwelijks waargenomen zowel wanneer over bevrijdingstheologie of zwarte theologie wordt gesproken, als wanneer het over feministische theologie gaat (C Schaumberger, "Ich nehme mir meine Freiheit" 350)

197 B S Williams, 'Black women's literature and the task of feminist theology' 102-103

198 S Welch, *Communities of resistance and solidarity* 13

lijk die de verschillen niet verdoezelt maar blootlegt, en tegelijkertijd bondgenootschappen creëert.¹⁹⁹

Het is vanuit de behoefte meer inzicht te krijgen in de samenhang tussen de verschillende vormen van onderdrukking dat een aantal feministische theologen zich de laatste tijd serieus richt op het ontwikkelen van vormen van sociaal-wetenschappelijke analyse. Ze bevinden zich daarbij nog in een eerste, explorerende fase.²⁰⁰ Er is sprake van 'knip- en plakwerk'²⁰¹ en men is het over de keuze van het analyse-instrumentarium ook zeker niet altijd eens. Bevely Harrison wil zich bijvoorbeeld aansluiten bij de (neo-)marxistische traditie,²⁰² terwijl Elisabeth Schussler Fiorenza uitgaat van een analogie tussen de huidige maatschappijstructuur en de patriarchale samenleving zoals die in de antieke oudheid door Aristoteles geschetst is en waarin niet alleen vrouwen, maar ook slaven en barbaren van volledige deelname aan de samenleving uitgesloten waren.²⁰³

In dezelfde lijn ligt de recente aandacht voor ethiek in de feministische theologie. Ook die lijkt voort te komen uit de behoefte de concrete maatschappelijke consequenties van het feminisch engagement te onderzoeken.²⁰⁴ Enerzijds wordt er kritiek geleverd op de bestaande patriarchale ethiek en anderzijds leidt het eigen feministische perspectief tot het naar voren halen van specifieke thema's: huishoudelijke arbeid,²⁰⁵ vrouwenarbeid en de beloning ervan,²⁰⁶ geweld tegen vrouwen,²⁰⁷ ouderschap.²⁰⁸ Ook op de in de ethische discussie bekendere onderwerpen als abortus en seksualiteit valt vanuit een feministisch perspectief een duidelijk ander licht.²⁰⁹

Deze concentratie op het sociaal-politieke en economische aspect van de feministische theologie heeft voor een aantal theologen nadrukkelijk ook consequenties voor het godsbeeld. Sommigen pleiten ervoor om God niet in de eerste plaats als 'vader' of 'heer' te zien, maar bijvoorbeeld als 'vriend'.²¹⁰ Anderen beklemtonen – op een fundamenteeler niveau – dat God alleen

199 R.L. Smith, 'Feminism and the moral subject' 249; vgl. C.F. Parvey, 'Re-membering' Over vrouwenvriendschap ('Gyn/affection') als prototype van een dergelijke solidariteit: J. Raymond, 'Female friendship and feminist ethics' 166-167.

200 B.H. Andolson/C.E. Gudorf/M.D. Pellauer, 'Introduction' xii.

201 B.W. Harrison, *Our right to choose* 11 (cit. uit M. O'Brien, *The politics of reproduction*).

202 B.W. Harrison, *Making the connections* 75-79.

203 E. Schussler Fiorenza, *Bread, not stone* 5, dez., 'Het stilzwijgen doorbreken en zichtbaar worden' 27, vgl. ook S. Delhaas, *Feministische theologie* 63-65.

204 Vgl. B.H. Andolson/C.E. Gudorf/M.D. Pellauer, 'Introduction' xiii.

205 B.H. Andolson, 'A woman's work is never done'.

206 N. Bancroft, 'Women in a cutback economy'; C.B. Fischer, 'Liberating work'; R. Rueger, 'Frauen-Arbeit und feministische Theologie', *Concilium* 23 (1987) no. 3 onder de titel 'Vrouwen, werk en armoede; De economische exploitatie van vrouwen als nieuw probleem van kerk en theologie'.

207 M.D. Pellauer, 'Moral callousness and moral sensitivity'.

208 C.E. Gudorf, 'Parenting, mutual love and sacrifice'.

209 Zie B.W. Harrison, *Our right to choose*, dez., 'Human sexuality and mutuality'.

210 M.E. Hunt, 'Loving lesbian' 154; S. McFague, *Metaphorical theology* 177-192, dez., *Models of God* 157-180.

kenbaar is in en door de relatie tussen mensen.²¹¹ Vooral Isabel Carter Heyward heeft met veel nadruk de omkeerbaarheid van de uitspraak 'God is liefde' verkondigt: liefde is God.²¹² Daarbij is 'liefde' voor haar geen vaag gevoel, maar actieve (strijd voor) gerechtigheid.²¹³ God is de actieve passie voor gerechtigheid onder mensen, die gemeenschap sticht;²¹⁴ daarom kan voor haar 'goden' ('to god') ook een werkwoord zijn.²¹⁵

(c) De 'reformistische' feministische theologen weigeren zich hun traditie te laten ontnemen.²¹⁶ Een vorm van aansluiting bij die traditie die gepaard gaat met radicale kritiek erop, is volgens hen niet alleen nodig, maar ook mogelijk. Volgens Rosemary Ruether doen religies meer dan sexismen legitimeren. Ze drukken ook de hoop op een verzoende en bevrijde mensheid uit. Zij doen dat weliswaar in mannelijke termen, maar het kritische moment moeten vrouwen voor zichzelf opeisen.²¹⁷ Dat is volgens Ruether precies de taak van de feministische theologie ten opzichte van de joodse en christelijke traditie. De feministische theologie plaatst zich daarmee in de lijn van de profeten, een lijn die door Jezus is opgenomen en geradicaliseerd.²¹⁸ Schussler Fiorenza benadrukt, dat degenen die nu in de samenleving, in de kerken en in de theologie voor de bevrijding van vrouwen strijden, talloze, door de patriarchale kerk in de latere traditie onzichtbaar gemaakte voormoeders en voorzusters hebben en zij legt zich erop toe de 'herinnering aan haar' uit de patriarchale onzichtbaarmaking te bevrijden. Niet alleen de positieve momenten uit de traditie moeten naar voren gehaald worden en de negatieve bekritiseerd meent zij, ook de in de geschiedenis verdrongen traditie van 'leerlingenschap van gelijken' moet aan de vergetelheid worden ontruk

211 B W Harrison, *Making the connections* 41

212 I C Heyward, *The redemption of God* 199 Nog een stap verder gaat S Welch (*Communities of resistance and solidarity* 7) Zij meent dat in de bevrijdingstheologie, waar zij met haar feministische theologie bij wil aansluiten, de nadruk in het woordpaar 'bevrijdende God' niet op God, maar op bevrijding ligt 'God' wordt bij haar bijna een synoniem van 'bevrijding'

213 I C Heyward, *The redemption of God* 17, dez., *Our passion for justice* 85-86

214 T a p 166, 180, 183 Volgens Starhawk ('Ethics and justice in Goddess religion' 194) is het voor het leggen van een dergelijke nauwe relatie tussen godin en de wereld noodzakelijk, radicaal met het christendom als patriarchale religie te breken

215 I C Heyward, *Our passion for justice* 21, 140 Een dergelijk godsbeeld heeft consequenties voor andere thema's L M Russell (*Household of God* 83) pleit ervoor om in plaats van het toch met heersen verbonden begrip 'koninkrijk van God' te spreken over het 'huishouden van God' N Morton, *The journey is home* 41 meent dat een theologie die het serieus neemt niet op verkondiging gericht moet zijn, maar op actief luisteren dat iedereen in staat stelt haar eigen woord te zeggen en zo een nieuw pinksteren bewerkt Een dergelijk godsbeeld waarin God en de wereld een wederzijdse relatie hebben en het goddelijke precies in die relatie gestalte krijgt, heeft duidelijke verwantschap met de zgn process-theology; vgl C Keller, 'Feminism and the ethics of inseparability' 260 Sommige feministische theologen laten zich dan ook sterk door het process-denken inspireren, vgl J B Cobb, 'Feminism and process thought', M Gray, *Weaving new connections*, V C Sarving, 'Androgynous life', M H Suchocki, *God, Christ, church*, dez., 'Openness and mutuality', dez., *The end of evil*

216 S Cady/M Ronan/H Taussig, *Sophia* 9

217 R R Ruether, 'A religion for women' 309

218 Dez., *To challenge the world* 68-70, dez., 'A religion for women' 309-310 dez., *Sexism and God-talk* 27-33, 119-122

en als de voorgeschiedenis van de huidige strijd van vrouwen zichtbaar worden gemaakt.²¹⁹

Daarmee zijn we beland bij de *relatie* die de feministische theologie onderhoudt met de *joodse en christelijke traditie*. Alle feministische theologen maken een principieel voorbehoud ten aanzien van die traditie, die zo duidelijk androcentrisch en patriarchaal is. Hun kritiek op de bestaande kerk en de bestaande theologie gaat in zekere zin verder dan die van de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen, omdat dat sexismen het de feministische theologen onmogelijk maakt te zeggen dat de God van de bijbel aan de kant van de onderdrukten staat, zoals de bevrijdingstheologen doen. De bijbelse God staat immers doorgaans duidelijk niet aan de kant van onderdrukte vrouwen. Daarom moet een feministisch gebruik van de joodse en christelijke traditie gepaard gaan met een analyse van de manier waarop die traditie bijdraagt aan de onderdrukking van vrouwen en een kritiek op die bijdrage.²²⁰

Men kan uit de spanning tussen de joodse en christelijke traditie en de eigen inzet voor de vrouwenbevrijding de conclusie trekken, dat die traditie voor het heden van feministische vrouwen geen betekenis meer heeft.²²¹ Mary Daly constateert, dat er in de traditie geen adequate modellen te vinden zijn voor de kwalitatief nieuwe ervaringen die vrouwen in hun strijd om bevrijding opdoen.²²² Maar ook zij blijft met de theologische traditie verbonden, omdat ze in haar spreken over de religieuze dimensie van de vrouwenbeweging aansluit bij het

219 Voor E. Schussler Fiorenza's zeer bereflecteerde hermeneutiek vgl. haar *In memory of her* 1-95 en vooral haar bundel *Bread, not stone*. Verder dez., 'Biblische Grundlegung' 14-27, vgl. N.P. Zunhammer, 'Feministische Hermeneutik' 278-281. Voor het verschil tussen haar en Ruether, vgl. van Schussler Fiorenza 'The will to choose or to reject' en van Ruether 'Feminist interpretation'. Voor een verdergaande toepassing van haar hermeneutische inzichten. B.J. Brooten, 'Paul's view in the nature of women and female homoeroticism' S. Welch (*Communities of resistance and solidarity* 29-30) meent dat het blootleggen en creëren van een verzetstraditie, die toekomstige generaties de mogelijkheid geeft daarbij aan te sluiten, de centrale taak is van de feministische theologie.

220 E. Schussler Fiorenza, *In memory of her* 3-40, dez., *Bread, not stone* 43-63. Voor een dergelijke benadering van de bijbel in de context van de eerste feministische golf, zie *The women's bible* (1895), waardoor Schussler Fiorenza zich nadrukkelijk laat inspireren. Vgl. ook M. Daly, *Beyond God the Father* 21, M. de Groot, *Messiaanse ikonen* 30-31; R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 22-23. Vgl. ook Ph. Trible, *God and the rhetoric of sexuality*, waarin de mogelijkheden van een voor vrouwen heilzame bijbellezing worden onderzocht, en dez., *Texts of terror*, waarin de negatieve, onderdrukkende verhalen centraal staan – Bij hun bijbellezing maken nogal wat feministische theologen gebruik van de 'mythe van de terugkeer naar de oorsprong' (R.R. Ruether), van het idee dat er onder de sexistische bijbeltekst een niet-sexistische bron of kern zit, vgl. L.M. Russell, 'Feminist critique' 68, dez., *Human liberation in feminist perspective* 57, dez., 'Introduction' 20, P.D. Hanson, 'Masculine metaphors for God' 318. Hoewel er sprake is van een verschillende mate van bewustzijn van dat probleem (vgl. U. Gerber, 'Feministische Theologie' 574, zie voor een overzicht van de verschillende benaderingen en de resultaten M. Fander, '"Und ihnen kamen diese Worte vor wie leeres Geschwätz"', E. Gossmann, *Die streubaren Schwestern* 45-66, H. Pissarek-Hudelist, 'Feministische Theologie' [1981] 405-410), doorzien feministische theologen doorgaans heel goed dat hier inderdaad sprake is van een mythe en dat het in feite gaat om een radicalere interpretatie van de geschiedenis die de grondslag vormt van de joodse en christelijke traditie dan die traditie, inclusief de bijbel, tot nog toe gegeven heeft (vgl. R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 16-17).

221 C.P. Christ/J. Plaskow, 'The past, Does it hold a future for women?' 65.

222 M. Daly, *Beyond God the Father* 43-44.

spreeken van de Amerikaanse theoloog Paul Tillich over een 'ultimate reality'. Het woord 'God' zegt ze vanwege het traditionele gebruik ervan niet meer te kunnen hanteren.²²³ De in de vrouwenbevrijdingsbeweging werkzame 'ultimate reality' wil ze zien als een dynamische kracht waarin niets vaststaat, als werkwoord, als 'Be-ing'. 'Vrouwen die nu de schok ervaren van het niet-zijn en het zoeken van zelfbevestiging daartegen neigen ertoe, het transcendente te zien als Werkwoord waarin we participeren – leven, bewegen en zijn.'²²⁴

Deze manier om over het goddelijke te spreken is er met name op gericht nog zo weinig mogelijk vast te leggen en zo veel mogelijk open te houden.²²⁵ Het beeld van het goddelijke als 'Be-ing' – en nog meer toegespitst het beeld van God als 'Do-ing' dat, Daly amenderend, door de feministische moraaltheologe Bevelly Harrison naar voren wordt gebracht²²⁶ – is met name bedoeld om de kritiek op de bestaande patriarchale samenleving en de ermee verbonden theologie te motiveren en voor stagnatie te behoeden.²²⁷ Het gaat niet zozeer om een nieuwe wezensbepaling van het goddelijke, maar om een beeld van een met de huidige strijd en onzekerheid solidaire God. Het streven naar zo'n godsbeeld verbindt 'reformistische' en 'revolutionaire' feministische theologen. 'Reformisten' proberen daarvoor actief te zoeken naar bruikbare elementen in de joodse en christelijke traditie.²²⁸ Die worden gevonden in de bijbelse figuur van 'sofia'/wijsheid²²⁹ en de figuur van de heilige geest²³⁰ in haar – zowel 'sofia' als de oud-testamentische 'ruah'/geest zijn vrouwelijk – nabijheid in de geschiedenis en haar dynamiserende werking.²³¹

Ook de 'reformisten' bekritisieren het feit, dat de joodse en christelijke traditie vrijwel uitsluitend mannelijke beelden voor God gebruikt. Op die manier wordt impliciet ontkend dat vrouwen, onafhankelijk van mannen, het evenbeeld van

223 Dez., *Gyn/Ecology* xi

224 Dez., *Beyond God the Father* 33-34, dez., *Pure lust* 30 Vgl. ook I.C. Heyward, *Our passion for justice* 11, R.R. Ruether, 'Feminist theology and spirituality' 9.

225 C.J.M. Halkes, *Met Mirjam is het begonnen* 31

226 B.W. Harrison, *Making the connections* 10.

227 Vgl. M. Daly, *Beyond God the Father* 29, B.W. Harrison, *Making the connections* 10-11

228 R.R. Ruether, *Liberation theology* 1

229 Vgl. S. Cady/M. Ronan/H. Taussig, *Sophia*, H. Woller, 'Sophia (Weisheit)'.

230 H. Schungel-Straumann, 'Ruah (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament'.

231 Over de wijsheid in deze zin: S. Cady/M. Ronan/H. Taussig, *Sophia* 76-77; H. Woller, 'Sophia (Weisheit)' 45-46 Over de heilige geest in deze zin: C.J.M. Halkes, *Met Mirjam is het begonnen* 80, dez., *Zoekend naar wat verloren ging* 160-175; vgl.. M. de Groot, *Messiaanse ikonen* 332-333, N. Morton, *The journey is home* 119-120, R.R. Ruether/E. McLaughlin, 'Introduction' 19-20. I.C. Heyward (*Our passion for justice* 131) ziet in de gepassioneerde, belichaamd in de seksuele passie als drijf tot eenheid, het wezen van de heilige geest. N. Morton (t.a.p. 83; vgl. ook Ruether/McLaughlin, t.z.p.) benadrukt dat vrouwen en de heilige geest in de christelijke traditie beide verdronken zijn. Voor een poging tot een feministische pneumatologie te komen: B. de Groot-Kopetzky, "Wij hebben niet eens gehoord dat er een heilige Geest bestaat" Voor kritiek op het centraal stellen van de heilige geest in de feministische theologie: G. Dresen, "Mijn geschied naar uw woord" m.n. 76-77

God kunnen zijn.²³² Daartegenover proberen ze de traditie vanuit een vrouwelijk standpunt te herlezen en zich toe te eigenen,²³³ de schaarse vrouwelijke beelden van God in de traditie op te sporen²³⁴ en verder uit te werken, aan te sluiten bij door hen ontdekte tegentradities. Ze wijzen op het feit dat Jezus vrouwen en mannen tot gelijkwaardige volgelingen en partners riep,²³⁵ op de prominente rol die vrouwen in het oerchristendom vervulden²³⁶ en op de rol die vrouwen, ondanks alles, toch steeds weer in kerk en theologie hebben gespeeld.²³⁷

De feministische theologie heeft zich tot nog toe sterk geconcentreerd op de relatie van vrouwen met de christelijke traditie; het debat over het inhoudelijk juiste verstaan van die traditie is minder ontwikkeld dan in de bevrijdings-theologie. De logica daarvan blijkt bijvoorbeeld uit de manier waarop over de christologie gesproken is. Na Mary Daly's felle afwijzing van de 'christolatrie', de volgens haar voor vrouwen vervreemdende verering van de man Jezus,²³⁸ is de feministische theologie lange tijd gedomineerd door de vraag of een mannelijke verlosser eigenlijk wel een redder van vrouwen kan zijn.²³⁹ Men heeft geprobeerd die vraag met 'ja' te beantwoorden door te laten zien dat Jezus in zijn opvattingen over vrouwen binnen zijn cultuur eigenlijk een feminist was.²⁴⁰ Dat is historisch

232 K.E. Børresen, 'Vrouwen en mannen in de schepping en de kerk', R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 54, C.J.M. Halkes, *Zoekend naar wat verloren ging* 101-123. Vgl. ook de pogingen, vrouwelijke karakterstieken aan God toe te kennen. Zie naast de literatuur uit de zgn. Goddess Movement (vgl. nt 181) C. Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes*, H. Wolff, *Jesus der Mann* 121 e.v., voor de discussie hierover. C.J.M. Halkes, 'De motieven van het protest van de feministische theologie tegen God de Vader' 112 nt 21, H. Pissarek-Hudelist, 'Feministische Theologie' (1981) 401-405, U. Gerber, 'Feministische Theologie' 571 e.v.

233 Voor verslagen van een feministische toeiening van bijbelverhalen, zie *Frauen entdecken die Bibel*, D. Sölle/L. Schottroff, *Mijn broeders hoedster*, voor creatief hervertellen van bijbelse verhalen door vrouwen. *En Sara in haar tent lachte*, J. Kruse, *Unter dem Schleier - ein Lachen*, E. Schirmer, *Muttergeschichten*. Voor pogingen bijbelse vrouwen als een rolmodel voor huidige vrouwen te presenteren. J. Jacobs, *They were women too*, dez., *They were women like me*. Voor de veelvormigheid van het werken met de bijbel in de feministische theologie zie A. Rembold, 'Und Mirjam nam die Pauke in die Hand'. Voor pogingen tot het ontwikkelen van een manologie vanuit feministisch perspectief zie C.J.M. Halkes, 'Maria, die Frau', *Mary according to women*.

234 Vgl. b.v. Ph. Tribble, *God and the rhetoric of sexuality*.

235 E. Moltmann-Wendel, *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit* 16-17, C. Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes* 333, E. Schussler Fiorenza, *In memory of her* 118-130, H. Wolff, *Jesus der Mann* 82.

236 E. Schussler Fiorenza, *In memory of her* 160-342. C. Mulack ('Gnosis') bepleit, als inspirerend voor vrouwen nu, aandacht voor de uit de officiële kerk verdrongen geschiedenis van de gnostiek, waarin vrouwen prominente functies vervulden.

237 Vgl. *A lost tradition, Women of spirit*. Voor de geschiedenis van Amerikaanse vrouwen in dit verband vgl. *Women and religion in America*. Voor een overzicht van het historisch onderzoek op dit punt. E. Gossmann, *Die streubaren Schwestern* 67-98, R. Albrecht, 'Wir gedenken die Frauen'. Ook naar de ervaringen van vrouwen in andere religies wordt vanuit feministisch perspectief onderzoek gedaan, vgl. de bundel *Unspoken worlds*.

238 M. Daly, *Beyond God the Father* 69-97, vgl. ook I. Wenck, *Gott ist im Mann zu kurz gekommen*.

239 R.R. Ruether, *To challenge the world* 45-56, dez., *Sexism and God-talk* 116-138. In beide gevallen is de vraag de titel van het hoofdstuk over de christologie.

240 L. Swidler, 'Jesus was a feminist', vgl. ook zijn methodologisch subtielere *Biblical affirmations of women*.

gezien uiteraard uiterst dubieus – je kunt in de eerste eeuw nog helemaal niet over ‘feminisme’ spreken – maar het is door de tegenstelling die daarbij gemaakt wordt tussen patriarchaal jodendom en niet-patriarchaal christendom ook sterk anti-judaïstisch. Jezus wordt voor de feministische theologie gered door het jodendom als radicaal verdorven voor te stellen en het als prototype van het kwaad te verwerpen, een bekende strategie in de christelijke theologie. Dat wordt door feministische theologen in toenemende mate ingezien.²⁴¹

De geschiedenis van Jezus en de belijdenis van hem als de christus, is voor de feministische theologie eerder een probleem dan een inspiratie voor het eigen politieke en theologische engagement, zoals dat bij de bevrijdingstheologie het geval is. Toch is ook geconstateerd dat het antwoord op de vraag naar een feministische christologie uiteindelijk beslist over de mogelijkheid en de zinvolheid van het ‘reformistisch’ feministisch-theologische project.²⁴² Er zijn dan ook wel enkele pogingen ondernomen om tot een feministische christologie te komen. Duidelijk is dat het uitgangspunt de ervaring van vrouwen nu moet zijn, niet onmiddellijk de Jezus zoals hij bijna tweeduizend jaar geleden leefde.²⁴³ Met andere woorden, het gaat om de ervaring van de heilige geest nu en van daaruit om een pneumatische christologie,²⁴⁴ want de heilige geest is de bij-de-tijd-brenger bij uitstek van Jezus.²⁴⁵ Vanuit een herkenning van de geest van het verzet van vrouwen tegen onderdrukking als heilige geest, als volkomen nieuwe en verrassende manifestatie van de geest van Jezus de christus kijken feministische theologen naar diens geschiedenis en het spreken van de traditie over de christus. Van daaruit kan een feministische christologie ontstaan, die kan worden opgevat als een feministische ‘verlossing van Christus’.²⁴⁶

In de aanzetten tot een feministische christologie wordt Jezus de christus soms vooral gezien als de belichaming van een idee, bijvoorbeeld als degene in wie God nabij is door zichzelf prijs te geven,²⁴⁷ wiens kruisdood laat zien hoe moeilijk die godsnabijheid te leven is en wiens verrijzenis laat zien dat zo’n leven door God

241 Het anti-judaïsme van deze redenering is het eerste aangeklaagd door de joodse feministische theoloog J Plaskow. Zie: B Brooten, ‘Jüdinnen zur Zeit Jesu’ 141-145, vgl ook dez., *Women leaders in the ancient synagogue*, J Flatters, “Probier, den alten weissen Mann aus meinem Kopf zu treiben” 47, E Schussler Fiorenza, *In memory of her* 106-107. De tekst van Plaskow’s lezing is inmiddels in Nederlandse vertaling verschenen onder de titel: ‘Naar een God met duizend namen’

242 E Moltmann-Wendel, *Das Land wo Milch und Honig flusst* 123; P Wilson-Kastner, *Faith, feminism and the Christ* 5

243 I.C. Heyward, *Our passion for justice* 18; R.R. Ruether, ‘Feminist theology and spirituality’ 22, P Wilson-Kastner, *Faith, feminism and the Christ* 91-92

244 R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 130-134; A.E. Carr, *Transforming grace* 168

245 C.J.M. Halkes, *Zoekend naar wat verloren ging* 172.

246 Vgl. R.N. Brock, ‘The feminist redemption of Christ’ Zij benadrukt dat er een christologie nodig is, waarin de transformerende kracht van vrouwen centraal blijft staan en niet wordt onteigend en vervangen door de kracht die van Jezus christus uitgaat (69) Vgl ook de nadruk die wordt gelegd op de relatie van de christologie tot de praxis bij A.E. Carr, *Transforming grace* 171-188

247 P. Wilson-Kastner, *Faith, feminism and the Christ* 91-92; vgl. I.C. Heyward, *Our passion for justice* 97-98.

wordt aangenomen.²⁴⁸ In dat leven kan iedereen, op haar of zijn eigen manier, delen, door zich zijn gerichtheid op God als alles in allen eigen te maken.²⁴⁹ Of Jezus wordt historisch beschouwd als staande in de profetische traditie van het oude testament, aankondiger van het rijk van God dat de bevrijding van armen en geringen betekent, waaronder met name ook vrouwen²⁵⁰, als degene die solidair is met het lijden van vrouwen.²⁵¹ Anderen richten zich met name op de uitwerking die Jezus' optreden had, beschouwen hem in de eerste plaats als de veroorzaker van een beweging waarin vrouwen en mannen in gelijkwaardigheid hun eigenwaarde en Gods nabijheid konden beleven.²⁵²

Langs deze wegen wordt het mogelijk Jezus de christus op te vatten als de incarnatie van de als vrouwelijk voorgestelde goddelijke *sofia*/wijsheid, een zienswijze die volgens sommigen in het christendom de oudste papieren heeft en door een aantal feministische theologen wordt aangegrepen om het androcentrische karakter van de christologie te doorbreken.²⁵³ Jezus de christus en zijn God zijn volgens deze opvatting bij de bevrijdingsstrijd van vrouwen betrokken en daarin te ontmoeten, ook al is Jezus een man en wordt die God door hem met 'abba', vader, aangesproken.²⁵⁴ Niet Gods vaderschap maar zijn koninkrijk van allen omvattend heil staat centraal in Jezus' verkondiging en dat geeft ruimte voor een grote creativiteit in het gebruik van beelden voor God.²⁵⁵

Duidelijk is dat de feministische theologie een reflectie is op een emancipatiebeweging die ook los van de theologie en buiten de kerk bestaat. Ze leeft van de overtuiging, dat de joodse en christelijke traditie in zijn bestaande, patriarchale vorm niet als afgesloten dient te worden beschouwd. De (aanwezigheid van de heilige geest in de) bevrijdingsstrijd van vrouwen leidt volgens hen tot nieuwe inzichten en nieuwe waarheden. Feministische theologie is een constructieve

248 R.N. Brock, 'A feminist consciousness looks at christology' 325.

249 I.C. Heyward, *Our passion for justice* 28-29, 119, vgl. voor Heyward's christologie haar *The redemption of God* 25-71.

250 R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 119-122; Th. Souga/L. Tappa, 'The Christ event from the viewpoint of African women'.

251 E. Amoah/M.A. Oduyoye, 'The Christ for African women'; V. Fabella, 'A common methodology for diverse christologies?' 109-113.

252 E. Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden*; E. Schüssler Fiorenza, *In memory of her* 118-130, 140-151.

253 Vgl. F. Christ, *Jesus Sophia*. Voor de geschiedenis van en de literatuur over de wijsheidschristologie zie J.C. Engelsman, *The feminine redemption of the divine* 116-132. Voor pogingen de sofia-christologie op te nemen in een feministisch-theologisch kader, zie S. Cady/M. Ronan/H. Taussig, *Sophia* 38-54, 89-90, E. Schüssler Fiorenza, *In memory of her* 130-140, H. Woller, 'Sophia (Weisheit)' 57.

254 Vgl. M. de Groot, *Messaanse ikonen* 324, B.W. Harrison, 'Statement by Bevelly Harrison' 368, M. Suchocki, 'The unmale God' 38-39, E. Schüssler Fiorenza, 'Feminist spirituality' 138.

255 S. McFague, *Metaphorical theology* 146. McFague pleit zelf voor een begrip van God als 'vriend' (177-192; dez., *Models of God* 157-180); vgl. ook T.M. Eugene, 'While love is unfashionable' 139, M.E. Hunt, 'Loving lesbian'.

theologie. Ze richt zich niet op het vaststellen van wat altijd christelijk geweest is, maar op het formuleren van nieuwe inzichten.²⁵⁶

Maar wat is volgens feministische theologen nu andersom het belang van de feministische theologie voor de strijd om vrouwenbevrijding? Dat belang blijken ze vooral negatief aan de duiden. De theologie moet voorkomen, dat het feminisme stagneert en moet kritiek leveren als dat wel dreigt te gebeuren, als het nieuwe zekerheden en onderdrukkende afgoden gaat koesteren, als het zelf mensen of groepen dreigt uit te sluiten en lijden onzichtbaar dreigt te maken. De feministische theologie moet het feminisme blijven herinneren aan het transcendente doel van de bevrijdingsstrijd van vrouwen.²⁵⁷

1.2.3 De zwarte theologie in de Verenigde Staten van Amerika

Nadat theologen zijn behandeld die voortkomen uit het verzet tegen armoede en tegen sexismen, komt nu het theologische verzet tegen racisme aan bod. Ik behandel hier eerst de zwarte theologie zoals die in de Verenigde Staten van Amerika vorm heeft gekregen en laat voorlopig de Zuidafrikaanse variant buiten beschouwing. De Zuidafrikaanse zwarte theologie is weliswaar duidelijk door de Amerikaanse beïnvloed, maar is beslissend door haar eigen context bepaald en daarom te beschouwen als een zelfstandige vorm van emancipatietheologie. Zij komt hierna aan de orde.²⁵⁸

(a) Zoals men over het hedendaagse feminisme dat de basis is van de feministische theologie wel spreekt als over de 'tweede vrouwenbeweging', zo zou men de *basis voor de zwarte theologie in de Verenigde Staten* kunnen aanduiden als de 'tweede zwarte beweging'. Anders echter dan bij de vrouwenbeweging volgt in de strijd van zwarten de tweede fase direct op de eerste en is ze het directe gevolg van zowel het succes als het falen ervan.²⁵⁹ De burgerrechtenbeweging van het eind van de jaren vijftig en het begin van de jaren zestig was erin geslaagd, een groot aantal zwarten te mobiliseren en zelfbewust te laten strijden voor hun rechten, maar had geen overtuigend antwoord toen die inzet werd beantwoord

256 I C Heyward, *The redemption of God* 13, R.R. Ruether, 'Het feminisme en het gezag van de canon' 22 M de Groot, *Messaanse ikonen* 269-280 ziet hiern een overeenkomst tussen de feministische theologie en de joodse wijze van leren.

257 M. Daly, *Beyond God the Father* 29, dez., *Gyn/Ecology* xv, 22, R.R. Ruether, *Liberation theology* 190, M d L Pintasilgo, *Les nouveaux feminismes* 172; S. Welch, *Communities of resistance and solidarity* 91

258 Voor uitgebreide overzichten van de Amerikaanse zwarte theologie en haar ontwikkeling, zie B. Chenu, *Dieu est noir*; Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias*. Vgl. verder de verzamelbundel *Black theology A documentary history* en mn. daarin de inleidingen bij de verschillende onderdelen door J.H. Cone en G.S. Wilmore. Tevens G.C. Chapman, 'Black power', W. Dantine, *Schwarze Theologie*, J.D. Roberts, 'Black consciousness in theological perspective', G.S. Wilmore, *Black religion and black radicalism* 192-219, J.U. Young, *Black and African theologies* 31-61. In mijn weergave van de zwarte theologie zal sterk de nadruk liggen op het werk van J.H. Cone, hoewel door J.D. Roberts (*Black theology today* 41) nadrukkelijk is geïmagineerd tegen de eenzijdige aandacht van witte theologen voor Cone. Hij heeft echter het meest diepgaand de mogelijkheden en problemen van de zwarte theologie bestudeerd. Zie voor de theologie van Cone S. Molla, 'James H. Cone'.

259 Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 174-175

met moord en doodslag, zowel van de kant van particuliere racistische organisaties en groepen als van de kant van de politie. Naast talloos veel naamlozen werden de bekende zwarte leiders Martin Luther King jr. en Malcolm X slachtoffer van dat geweld.

De grote onvrede van de zwarte gemeenschap en de daaruit voortvloeiende crisis van de burgerrechtenbeweging kwamen naar buiten, toen er halverwege de jaren zestig telkens opnieuw gewelddadige rassenrellen uitbraken; in de periode van 1963 tot 1968 alles bij elkaar in 128 Amerikaanse steden.²⁶⁰ De zwarten leken definitief tot de overtuiging te zijn gekomen, dat het hun niet vergund was op dezelfde manier in de Amerikaanse samenleving op te gaan als de andere minderheden voor hen dat hadden gedaan, dat de dominante groepen in de samenleving die integratie niet wilden en dat de mythe van de Verenigde Staten als 'melting pot' van volkeren en culturen een leugen was.²⁶¹ De groei van die overtuiging had uiteindelijk tot gevolg, dat aan het einde van de jaren zestig niet langer Martin Luther King's spreken over geweldloze actie tegen het schenden van de burgerrechten toonaangevend was in de zwarte gemeenschap, maar de roep om en het streven naar 'black power'.²⁶²

De 'black power'-gedachte was een poging om de zwarte gemeenschap naar binnen toe hechter en naar buiten toe krachtiger te maken. Zwarten moesten weten dat zwart mooi is en dat ze hun raciale en culturele identiteit niet behoeften op te geven om politieke en economische macht te krijgen. In plaats van het veroveren van macht en status door individuele aanpassing van zwarten aan de normen van de bestaande, door witten overheerste maatschappij, wilden de aanhangers van 'black power' de zwarte gemeenschap zo organiseren, dat die een revolutionaire kracht werd.²⁶³

Het was in deze situatie van escalatie van geweld en van radicalisering van de zwarte gemeenschap dat de zwarte theologie ontstond. Men laat haar doorgaans beginnen in 1966, toen een groepje zwarte kerkelijke leiders een document publiceerde waarin de consensus die christelijk Amerika tot dat ogenblik had beheerst, doorbroken werd. 'Black power' werd niet, zoals tot dan toe gebruikelijk was, veroordeeld om zijn machtsstreven, maar – in tegendeel – beschouwd als een uiting van het ook christelijk gezien legitieme verlangen naar zelfbeschikking.²⁶⁴

260 V. Harding, *The other American revolution* 184; zie ook A.B. Cleage, *The black messiah*; S Carmichael/C V Hamilton, *Black power*; G S. Wilmore, 'General introduction'.

261 W.R. Traynham, 'Black studies in theological education' 259

262 Voor literatuur over M.L. King, zie Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 228-229 nt. 57. Het beeld van King in de zwarte theologie is dubbelzinnig. Enerzijds staat men ver af van zijn principiële geweldloosheid en zijn gerichtheid op politiek compromis. Anderzijds ziet men hem als erfgenaam van de militante traditie in de zwarte kerk, die de kerk haar relevantie in de strijd tegen racisme teruggaf en weten zwarte theologen zich in die zin zijn erfgenen. Zie J.H. Cone, 'Martin Luther King, jr., black theology – black church', dez., 'Black theology in American religion' 11-15, G.S. Wilmore, *Black religion and black radicalism* 174-183, Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 160-168.

263 R.L. Scott/W. Bockriede, *The rhetoric of black power* 195, B. Chenu, *Dieu est noir* 214.

264 [NCNC] (= National Committee of Negro Churchmen), 'Black power', in een latere verklaring verdedigt dit, zich inmiddels NCBC (= National Conference of Black Churchmen) noemende informele beraad van zwarte kerkleiders 'black power' met een beroep op het recht op

Volgens de voor het merendeel jonge kerkleiders die het document ondertekenden maakten de rellen in de getto's duidelijk, dat de zwarte kerk zich bij de 'black power'-beweging moest aansluiten wilde ze in die situatie relevant zijn voor de zwarte gemeenschap.²⁶⁵

Korte tijd later nader op dit inzicht reflecterend, zagen zij een driedubbele taak voor de zwarte kerk: een politieke die gericht is op de verandering van racistische structuren, een culturele die gericht is op het vinden van een authentieke identiteit voor de zwarte gemeenschap en een theologische 'in de zin dat we geloven dat God het is ... die de zwarte mensheid heeft gekozen als voorhoede bij het weerstaan van de demonische machten van racisme, kapitalisme en imperialisme.'²⁶⁶ Zwarte theologie kan men zien als een poging een onderdeel van die culturele taak van de zwarte kerk uit te voeren, voor zover een authentieke zwarte theologie een onderdeel is van een authentieke zwarte cultuur.²⁶⁷ Zwarte theologie tracht de theologische dimensie van de strijd om zwarte bevrijding te formuleren.²⁶⁸ Zo is zwarte theologie als emancipatietheologie theologische reflectie op een historische beweging van verzet tegen onderdrukking.²⁶⁹

Zwarte theologie als poging de opkomst van de 'black power'-beweging te zien in het licht van de christelijke boodschap,²⁷⁰ kwam werkelijk van de grond met het verschijnen, in 1969, van het eerste boek van James Cone, 'Black theology and black power'.²⁷¹ Cone ziet in de 'black power'-beweging 'de centrale boodschap van Christus tot het Amerika van de twintigste eeuw' en daagt de kerk uit te komen 'tot een totale identificatie met de lijdende armen, zoals die tot uitdrukking komt in "black power".' Daarbij interpreteert hij 'black power' als uitdrukking van de *contrastervaring* van de zwarte Amerikanen, als hun gelijktijdig 'ja' en 'neen' in hun situatie van onrecht: 'neen' tegen de als ondraaglijk ervaren onderdrukking en 'ja' tegen de eigen identiteit, die door die onderdrukking ontkend wordt.²⁷² Onder racistische verhoudingen betekent het 'ja' van de zwarte tegen de

zelfverdediging, zie [NCBC,] 'The black declaration of independence' 108 Met de verdediging van legitimiteit van machtsontwikkeling wordt tevens geprotesteerd tegen vormen van theologie die Gods macht zien als iets dat in deze wereld geen betekenis heeft, vgl. ook 'A statement of the black Catholic clergy caucus' 322

265 G.S. Wilmore, *Black religion and black radicalism* 199-200; vgl. dez., 'The attack on white religion' 72.

266 [NCBC,] 'A message to the churches from Oakland' 103-104.

267 C.E. Bruce/W.R. Jones, 'Introduction' 15.

268 J.H. Cone, *A black theology of liberation* 39.

269 G.C. Chapman, 'Black power' 39-40; W. Dantine, *Schwarze Theologie* 16.

270 M. Opočensky, 'The Afro-American revolution and black theology' 69-70; J.D. Roberts, *A black political theology* 144, dez., *Black theology today* 151-161; vgl. B. Chenu, *Dieu est noir* 251.

271 Al in 1968 schreef Cone een opstel onder de titel 'Christianity and black power' waarna de stellingen van zijn latere boek werden voorbereid. Vgl. J.H. Cone, *My soul looks back* 41-63

272 J.H. Cone, *Black theology and black power* 6-7. Volgens G.C. Chapman ('Black power' 39-40) is deze analyse van de zwarte ervaring het eenheidsstichtende moment in de op het eerste gezicht nogal eclectisch aandoende theologie van Cone. Vgl. voor dezelfde analyse van de zwarte ervaring: M.J. Jones, *Black awareness* 71-72, J.D. Roberts, *Black theology today* 153-154, G.S. Wilmore, 'The new context of black theology' 604; dez., *Black religion and black radicalism* 220-

eigen identiteit en het recht op vrijheid noodzakelijkerwijs in de eerste plaats een 'neen' tegen de bestaande orde.²⁷³

De eerste taak van de zwarte theologie is volgens Cone dan ook 'de religieuze taal zo te herordenen, dat zichtbaar wordt dat de theologie die de blanke overheersing ondersteunt, essentieel anti-christelijk is.'²⁷⁴ Zo is de zwarte theologie in de eerste plaats kritiek op het theologische denken dat deel uitmaakt van de racistische samenleving en daaraan bijdraagt.²⁷⁵ Die kritiek komt echter voort uit en is gericht op een visioen van iets kwalitatief nieuws, een bevrijde zwarte identiteit in een bevrijde samenleving. Maar temidden van het strijdgewoel is nog niet duidelijk, hoe die er precies uit zal zien.²⁷⁶

(b) Cone's 'Black theology and black power' is geen afgewogen theologisch betoog; het is eerder een woedend pamflet. Zo creëerde het ruimte voor verder nadenken over een zwarte theologie.²⁷⁷ De grondstelling dat 'black power' de voornaamste boodschap is van christus aan het Amerika van de twintigste eeuw leidde ertoe, dat *de verhouding van de zwarte theologie tot haar context* in het kader van twee debatten ter sprake komt: een debat over de ethiek van het verzet tegen het racisme en een debat over de verhouding tussen enerzijds de band die de zwarte theologie onderhoudt met de zwarte kerk en anderzijds haar relatie met de zwarte strijd voor bevrijding van onderdrukking.

Maar voor we op die twee punten ingaan, moeten we aandacht besteden aan de wijze waarop de zwarte theologie haar bestaansrecht probeerde aan te tonen. De hernieuwde en versterkte zwarte ervaring dat de Amerikaanse samenleving door en door racistisch is en dat die samenleving daarom moet worden bestreden, maakte namelijk dat de prominente positie van het christendom in de zwarte gemeenschap ter discussie kwam te staan. Het christendom was immers de religie van de blanken die de zwarten was opgedrongen toen ze als slaven naar Amerika werden gevoerd. Malcolm X kwam tot de volgende inschatting van de uitwerking van het christendom op de zwarte gemeenschap, een inschatting die door veel radicale zwarten werd gedeeld.²⁷⁸

'De blonde blanke met blauwe ogen heeft jou en mij geleerd een blanke Jezus te vereren en om te schreeuwen, te zingen en te bidden tot de God die *zijn* God is, de God van de blanke. De blanke heeft ons geleerd te schreeuwen en te zingen en te bidden tot we *dood* gaan, om te wachten tot de *dood*,

227. Voor pogingen hieruit de methodologische consequenties te trekken voor de zwarte theologie, vgl. J.W. Fowler, 'Black theologies of liberation'; J.D. Roberts, *Black theology today* 115-123; D.T. Shannon, 'Theological methodology and the black experience'.

273 J.H. Cone, *A black theology of liberation* 170.

274 T a p. 39 Dat is inderdaad door blanke theologen opgenomen, vgl. H. Gollwitzer, 'Why black theology?' 152-153; J. Moltmann, 'Warum "schwarze Theologie"?' 1.

275 J.H. Cone, *Black theology and black power* 82-90, dez., *A black theology of liberation* 25; G.S. Wilmore, 'A black churchman's response to the Black Manifesto' 95.

276 M.J. Jones, *Black awareness* 86.

277 Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 88.

278 Malcolm X, *The autobiography* 220.

op een dromerige hemel-in-het-hiernamaals als we *dood* zijn, terwijl de witte zijn melk en honing in met gouden dollars geplaveide straten op *deze* aarde heeft.'

Het is dus logisch dat de vraag ontstond, of het evangelie van Jezus christus überhaupt wel relevant is in het kader van de vrijheidsstrijd van de zwarten, of iemand wel tegelijkertijd *werkelijk* zwart en *werkelijk* christen kan zijn.²⁷⁹ In antwoord op die vraag stelt de zwarte theologie dat de betekenis van Jezus de christus en van de 'black power'-beweging alleen in relatie met elkaar kunnen worden achterhaald. James Cone stelt vast, dat in een revolutionaire situatie de theologie altijd partij moet kiezen, zich altijd moet aansluiten ofwel bij de onderdrukkers ofwel bij de slachtoffers van onderdrukking en meent: 'Een theologie van die laatste soort is authentieke christelijke theologie, een theologie van de eerste soort is een theologie van de antichrist.'²⁸⁰ Zo wil hij de kritiek van Malcolm X en degenen die in zijn lijn denken ondervangen. Op deze manier kan hij immers de witte kerk en de witte theologie zonder terughoudendheid bekritisseren²⁸¹ zonder het spreken over God, het evangelie en Jezus christus te hoeven opgeven

Zo gemakkelijk was het echter niet om de vraag te beantwoorden of het christendom gezien zijn geschiedenis wel geschikt is om in solidariteit met het verzet tegen racisme op dat verzet te reflecteren. Er ontstond onder zwarte theologen geen splitsing tussen 'reformisten' en 'revolutionairen' zoals we die bij de feministische theologie hebben gezien, maar de vraag of uit het feitelijk lijden van de zwarte gemeenschap enerzijds en het heersende religieuze en theologische spreken anderzijds niet moet worden geconcludeerd, dat God zelf een witte racist is, liet zich niet verdringen. Die vraag is door William Jones hardnekkig aan de orde gesteld.²⁸² 'God, het hart van het zwarte theïsme, is niet voldoende onderzocht op de aard van zijn verantwoordelijkheid voor de zwarte onderdrukking.'²⁸³

De meeste zwarte theologen willen uitdrukkelijk christelijk blijven. Zij hebben op Jones' uitdaging geantwoord, dat de theodicee-vraag weliswaar onoplosbaar is totdat God op het einde der tijden zijn gerechtigheid openbaart, maar dat Gods goedheid hier en nu al zichtbaar aanwezig is, zij het nog partieel en omstreden, in het geloof van de zwarten dat God in tegenspraak is met lijden en in het uit

279 J H Cone, *Black theology and black power* 33, dez., *My soul looks back* 44, J D Roberts, *A black political theology* 41 Volgens Roberts (t a p. 47) dreigt er een massale uittocht van zwarten uit de kerk als deze vraag niet serieus gesteld wordt

280 J H Cone, *A black theology of liberation* 25, vgl dez., *Black theology and black power* 73

281 Vgl voor kritiek op de witte kerk en de witte theologie vanuit de zwarte theologie [NCBC,] 'The National Committee of Black Churchmen's response to the Black Manifesto' 90-91 en de achtergronden daarvan bij H Hoekendijk, 'Kerk op de korrel' Verder J H Cone, *Black theology and black power* 89-99, 102-103, Zwarte theologie meent als christelijke theologie niets anders te kunnen zijn dan 'a disruptive force in a racist society', vgl P N Williams, 'The ethics of black power' 87

282 W R. Jones, 'Theodicee and methodology in black theology', dez., *Is God a white racist?*

283 Dez., 'The case for black humanism' 225

dat geloof voortvloeiende verzet tegen onderdrukking. Jezus' verrijzenis uit lijden en dood houdt daarbij de belofte in, dat die goedheid uiteindelijk sterker zal zijn dan alles wat haar bedreigt.²⁸⁴

Zwarte theologie ziet zichzelf als een ethische theologie, een theologie die het verzet tegen racisme vanuit een morele verontwaardiging als uitgangspunt neemt. Daarbij nemen de zwarte theologen het oordeel van 'black power'-voorman Stokely Carmichael over, dat het racisme in de structuren van de Amerikaanse samenleving verankerd is, dat alles in die samenleving erop gericht is de bestaande onderdrukking en afhankelijkheid van de zwarte gemeenschap te handhaven.²⁸⁵ In die situatie verschijnt 'black power' voor de zwarte theologen als een potentiële verlossende macht ('redemptive power'), als een mogelijkheid voor de zwarten om zichzelf te leren zien als vrije, autonome en creatieve mensen zoals ze door hun schepper bedoeld zijn.²⁸⁶

Op basis van dit inzicht in de samenleving hebben zwarte theologen zich vervolgens afgevraagd wat hen te doen staat. Want met Marx gaan ze ervan uit, dat de waarheid op de eerste plaats niet *gedacht*, maar *gedaan* moet worden.²⁸⁷ Over de vraag wat er dan precies gedaan moet worden, hoe de samenleving zonder racisme naderbij kan worden gebracht, lopen hun opvattingen echter nogal uiteen. Bij James Cone domineert het idee, dat Gods verzoenende geest zich openbaart in het verzet van de zwarte gemeenschap tegen onderdrukking en voor hem is de centrale ethische opdracht: aansluiting zoeken bij dat verzet.²⁸⁸ Anderen, met name Major Jones en Deotis Roberts, benadrukken sterker het gevaar dat de zwarte verzetsbeweging in de strijd tegen onderdrukking het eigen gevoel voor het ethisch goede verliest.²⁸⁹ Zij pleiten daarom voor een actieve openheid voor verzoening gedurende die strijd, naast en gelijktijdig met een niet aflatende zorg voor gerechtigheid.²⁹⁰ Weer anderen wijzen erop dat Cone vanuit zijn benadering

284 J.H. Cone, *A black theology of liberation* 241; dez., *The spirituals and the blues* 72-73; dez., *God of the oppressed* 163-194; dez., 'Evangelization and politics' 540; J.D. Roberts, *Liberation and reconciliation* 60, 97-98; dez., *A black political theology* 102-107; H.J. Young, 'Black theology and the work of William R. Jones' Zwarte theologen willen overigens niet alleen christelijk blijven om theologische redenen, maar ook om sociologische; ze willen het contact met de religiositeit van de overwegend christelijke zwarte gemeenschap behouden. Vgl. J.H. Cone, *A black theology of liberation* 112.

285 S. Carmichael, 'Stokely Carmichael explains black power to a white audience' 102-103; dez. / C.V. Hamilton, *Black power* 2-33, [NCNC,] 'Black power' 27

286 R.L. Scott/W. Bocknede, *The rhetoric of black power* 194; V. Harding, 'Black power and the American Christ' 37; dez., 'The religion of black power' 18, N. Wright, *Black power and urban unrest* 136. Vgl. ook R.R. Ruether, *Liberation theology* 133.

287 J.D. Roberts, 'Een creatief antwoord op racisme' 50; J.H. Cone, *God of the oppressed* 42.

288 Vgl. J.H. Cone, *Black theology and black power* 43-56, 135-152; dez., *A black theology of liberation* 50-81; dez., 'Black theology on revolution' 13; dez., *God of the oppressed* 206-225; dez., 'Epilogue' 612-614.

289 M.J. Jones, *Christian ethics for black theology* 121.

290 T.a.p. 119-150; dez., *Black awareness* 97-98; J.D. Roberts, *Liberation and reconciliation* 118, 151-152; dez., *A black political theology* 121.

tot weinig concrete ethische uitspraken komt en bepleiten een meer uitgewerkte positieve ethiek in het kader van een zwarte theologie.²⁹¹

In de onoverzichtelijke discussie over wat er ethisch gezien te doen staat, wordt een duidelijk gebrek in de zwarte theologie zichtbaar, namelijk het gebrek aan maatschappijanalyse. Zwarte theologie ontstaat vanuit verzet tegen de heersende racistische samenleving en de theologie die er deel van uitmaakt, maar een theorie met behulp waarvan die samenleving geanalyseerd kan worden en die zichtbaar maakt welke strategieën in de strijd tegen racisme concreet mogelijk zijn, ontbreekt vooralsnog,²⁹² al worden de laatste jaren wel pogingen ondernomen die te ontwikkelen.²⁹³

Maar de zwarte theologie heeft zich langs een andere weg wel betrekkelijk uitvoerig met haar plaats in de samenleving beziggehouden, namelijk in haar positiebepaling ten opzichte van wat volgens de zwarte theologen ook sociologisch gezien een van de belangrijkste instituties van de zwarte gemeenschap is, de zwarte kerk.²⁹⁴ De zwarte theologen hebben ontdekt, dat ze in een lange traditie staan van religieus gemotiveerd protest tegen de overheersing van zwarten door witten. De zwarte kerk is al sinds generaties voor veel zwarten het levensterrein waar ze de ervaring van vrijheid van de blanke macht konden opdoen²⁹⁵ en de zwarte theologen zien zichzelf als degenen die de subversieve traditie van de zwarte kerk proberen voort te zetten, haar tot een 'huishouden van macht' te maken ten behoeve van de strijd voor een menselijker situatie voor zwarten.²⁹⁶ Zwarte theologie is een poging om in de zwarte kerk een eigen theologische cultuur te scheppen. Voor het eerst denken zwarten nadrukkelijk theologisch over hun eigen geloof na, iets dat daarvoor alleen impliciet, in preken en liederen gebeurde.²⁹⁷ De herontdekking van de eigenheid van de zwarte religieuze traditie heeft in de eerste plaats gezorgd voor een bloei van het onderzoek naar de

291 P.N. Williams, 'James Cone and the problem of a black ethics' 485, H.O. Edwards, 'Black theology and the black revolution' 25, C.E. Lincoln, 'A perspective on James Cone's black theology' 21, J.D. Roberts, *A black political theology* 81-82

292 Zo Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 308-309

293 Het dichtst bij de ontwikkeling van zo'n maatschappijtheorie in het kader van een zwarte theologie – aansluitend bij het marxisme – is C. West, *Prophecy deliverance*. Vgl. ook dez., 'Black theology and Marxist thought', dez., 'Prospects for the North American Christian left', J.H. Cone, *For my people* 175-188. Voor de noodzaak van de integratie van een maatschappijanalyse in de zwarte theologie, zie dez., 'Black theology and the black church' 356-359, dez., 'Asian struggle for a full humanity' 600, dez., *For my people* 88-96

294 Zie J.R. Washington, 'The roots and fruits of black theology' 128, J.D. Roberts, *A black political theology* 157. In 1955 signaleert de socioloog W. Herberg al, dat de zwarte kerk totaal anders functioneert dan de andere kerken in de VS. Vgl. zijn *Protestant – Catholic – Jew* 114

295 J.H. Cone, *Black theology and black power* 96, J.D. Roberts, *Black theology today* 55. Vgl. de uitwerking van dat idee in P.J. Pans, *The social teaching of the black church* 109-110

296 J.D. Roberts, *Black theology today* 54

297 In 1964 signaleerde J.R. Washington's *Black religion*, dat de zwarte kerk geen theologie had en formuleerde zo in feite de uitdaging, dat gebrek op te heffen, vgl. Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 136-137 nt. 16, 195. Daarom kan J.D. Roberts (*A black political theology* 147) over de zwarte theologie zeggen: 'For the first time, black theologians are doing their own thinking.'

geschiedenis van de zwarte kerk en de zwarte religie,²⁹⁸ maar dat leidde uiteindelijk ook tot een verdieping van de inzichten van de zwarte theologie.

De zelfopvatting van de zwarte theologie als reflectie op de zwarte religieuze ervaring staat op het eerste gezicht op gespannen voet met het feit, dat ze aanknoopt bij de op geen enkele manier religieus gemotiveerde 'black power'-beweging en met het feit, dat ze veelvuldig gebruik maakt van theorieën en procedures uit de gevestigde, blanke theologie.²⁹⁹ Sommigen hebben geprobeerd die spanning op te lossen en gepleit voor een theologie die volledig in dienst staat van de zwarte roep om bevrijding van onderdrukking³⁰⁰ of een theologie die zich volledig richt naar de zwarte religieuze ervaring en haar traditie.³⁰¹ Anderen hebben zich er daarentegen op toegelegd duidelijk te maken, dat het streven naar een met de zwarte cultuur verbonden theologie niet betekent, dat men geen kritiek zou mogen hebben op het bevrijdingspathos, het handelen of de religiositeit van zwarten. In de zwarte theologie gaat het enerzijds om het vinden van Gods openbaring in de ervaring van zwarte Amerikanen,³⁰² maar anderzijds en tegelijkertijd om het begrijpen van de ervaring van zwarte mensen in Amerika in het licht van het evangelie.³⁰³ Daarom moet hun ervaring in verband gebracht worden met de evangelische roep om verzoening en bevrijding zoals die in de strijd van zwarten tegen racisme opklinkt en wordt daarbij gebruik gemaakt van methoden uit de heersende witte theologie.³⁰⁴

De zwarte kerk wordt door de zwarte theologen gezien als plaats, waar de onderdrukkingservaringen van zwarten door de christelijke traditie altijd-al in verband zijn gebracht met een boodschap van, een verlangen naar en een partiële ervaring van bevrijding. Daarom kan de zwarte theologie zichzelf uiteindelijk begrijpen als explicatie van hetgeen is opgesloten in de 'gepreekte preken, gebeden gebeden en gezongen gezongen in de zwarte kerken',³⁰⁵ want die hebben

298 Zie voor een bespreking van de literatuur over de geschiedenis van de zwarte kerk Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 255-260.

299 C.W. Cone, *The identity crisis in black theology* 65. C.W. Cone en J.H. Cone, die sterk door hem bekrachtigd wordt, zijn broers. J.H. Cone was later zelf ook van mening dat hij in zijn enthousiasme voor de 'black power'-beweging in het begin te weinig aandacht besteedde aan zijn verworteldheid in de zwarte kerk en de zwarte theologische traditie. Zie zijn *God of the oppressed* 7; dez., 'Epilogue' 615-620.

300 A.B. Cleage, *Black Christian nationalism* xxvii; W.R. Jones, 'Theodicee and methodology in black theology' 544; dez., *Is God a white racist?* 194-197; dez., 'The case for black humanism' 225-226.

301 C.W. Cone, *The identity crisis in black theology* 14-15; H.H. Mitchell, 'The theological posits of black christianity' 121.

302 W.A. Becker, 'Vocation and black theology' 31; vgl. J.H. Cone/G.S. Wilmore, 'Black theology and African theology' 475; J.H. Cone, 'A black American perspective on the future of African theology' 499; J.D. Roberts, 'Black consciousness in theological perspective' 67; dez., *A black political theology* 33; dez., 'Een creatief antwoord op racisme' 52; G.B. Thomas, 'African religion' 79.

303 W.R. Traynham, *Christian faith in black and white* 5.

304 J.D. Roberts, *A black political theology* 38.

305 W.R. Traynham, *Christian faith in black and white* 5. Zie G.S. Wilmore, *Black religion and black radicalism* 227-234. Voor het belang van de zwarte kerk voor de zwarte theologie, vgl. J.D. Roberts, *Black theology today* 127-139.

volgens de analyse van de zwarte theologen uiteindelijk bevrijding als inhoud.³⁰⁶ Dat is echter niet altijd onmiddellijk duidelijk.³⁰⁷ De op bevrijding gerichte traditie is in de zwarte kerken wel aanwezig, maar is daar niet zonder meer dominant en er bestaat een zekere consensus onder zwarte theologen, dat de zwarte kerk na de burgeroorlog haar kritische, profetische moment dreigt te vergeten. Ze dreigt voortdurend gereduceerd te worden tot een ongevaarlijke gelegenheid tot zelf-expressie, een plaats van therapeutische ontspanning, van tijdelijke ontsnapping aan de dagelijkse druk van het blanke racisme om het leven weer aan te kunnen.³⁰⁸ In deze dubbelzinnige situatie van de zwarte kerk kiest de zwarte theologie partij voor de op bevrijding gerichte stroom.³⁰⁹ James Cone ziet dit als de manier waarop de zwarte theologie de taak vervult die elke theologie volgens hem heeft: bepalen of het leven en het werk van de (zwarte) kerk overeenkomt met persoon en werk van Jezus de christus.³¹⁰

(c) Alvorens nu na te gaan hoe zwarte theologen ervaringen van zwarten in verband brengen met de christelijke traditie en welke *interpretatie van die traditie* dat oplevert, wil ik de ontwikkeling aanduiden die de zwarte theologie inmiddels achter de rug heeft.

Deze ontwikkeling is te verdelen in drie fasen. In de eerste fase wordt naar een uitgangspunt gezocht van waaruit werkelijk zoiets als een zwarte theologie gestalte kan krijgen en wordt dit ook gevonden. In een tweede fase wordt vanuit het gevonden uitgangspunt een aantal problemen bediscussieerd. De derde fase wordt gekenmerkt door het feit, dat de zwarte theologie steeds nauwer aansluiting zoekt bij andere emancipatietheologieën in het kader van de Oecumenische Associatie van Derde Wereld Theologen (EATWOT).³¹¹ In de eerste fase ging het er met name om, tegen de heersende interpretaties in, te komen tot een theologie die het christelijk geloof ten nauwste verbindt met de zwarte bevrijdingsstrijd, in de tweede en derde fase wordt het resultaat hiervan verder uitgewerkt.

306 J.H. Cone, *God of the oppressed* 54. Zie ook: dez., *The spirituals and the blues* passim, m.n. 35-36; dez., *My soul looks back* 22-23; C.W. Cone, *The identity crisis in black theology* 139, 150; M.J. Jones, *Black awareness* 40-45; dez., *Christian ethics for black theology* 91; C. Long, 'Perspectives for the study of Afro-American religion' 59-60; dez., 'The oppressive elements in religion' 407-412; J.D. Roberts, *A black political theology* 58; W.R. Traynham, *Christian faith in black and white* 261.

307 Voor een poging tot systematisch onderzoek naar en een beschrijving van het in de zwarte religiositeit geïmpliceerde 'beliefsysteem', waardoor de bewering dat 'bevrijding' er de inhoud van is enigszins wordt geproblematiseerd, zie: N.C. Cooper-Lewter/H.H. Mitchell, *Soul theology*.

308 J.H. Cone, *Black theology and black power* 112; vgl. voor Cone's beeld van de geschiedenis van de zwarte kerk: dez., *Speaking the truth* 83-110. Voor een uitvoerige analyse van de dubbelzinnigheid van de zwarte kerk als institutionele verankering van het religieus geïnspireerde verzet tegen racisme, vgl. P.J. Paris, *The social teaching of the black churches*.

309 E.L. Long, 'Black theology and blacks on campus' 53; W.L. Yates, 'The God-consciousness of the black church in historical perspective' 60-61.

310 J.H. Cone, *The spirituals and the blues* 69-71; vgl. J.D. Roberts, *Liberation and reconciliation* 18.

311 Voor andere indelingen zie: C.E. Bruce/W.R. Jones, 'Introduction' 18-20; G.S. Wilmore, 'General introduction'.

Tegen deze achtergrond ga ik nu in op twee thema's. Eerst besteed ik aandacht aan de pogingen om tot een zwarte christologie te komen – een christologie die zich laat samenvatten in de stelling dat Jezus christus zwart is – en daarna staan de reflecties over bevrijding als streven van de zwarte gemeenschap en als bijbelse notie centraal.

De zwarte theologie die James Cone in 'Black theology and black power' voorstaat, wordt uiteindelijk gedragen door een 'pneumatologische christologie': alle nadruk valt op de hier en nu in de heilige geest aanwezige christus, die partijdig ingrijpt ten gunste van de zwarte strijd voor vrijheid.³¹² Later heeft Cone duidelijk gemaakt, dat hij op die manier wilde aansluiten bij een levende traditie in de zwarte kerk, waar de aanwezigheid van de geest duidelijk wordt ervaren en gevoeld als een geest die mensen bemoedigt en ondersteunt.³¹³ Dezelfde geest die in de zwarte kerk wordt ervaren, zag Cone aanwezig in de 'black power'-beweging.³¹⁴ Het gaat daarbij voor Cone tegelijk om de presentie van de geest van Jezus christus, de geest van de God die zich in Jezus christus in de aangelegenheden van de mensen begeeft en partij kiest voor de onderdrukten.³¹⁵ Omdat in het Amerika van de twintigste eeuw de zwarten onderdrukt worden omdat ze zwart zijn, zo redeneert Cone, daarom moet God voor hen zwart worden.³¹⁶ Want 'waar zwart is, daar is onderdrukking; maar de zwarten kunnen er zeker van zijn dat waar zwartheid is, Christus is die zich met de zwartheid bekleed heeft, zodat wat slecht is in het oog van de wereld in het oog van God goed kon worden.'³¹⁷ Het beeld van de zwarte christus dat de zwarte theologie hanteert, maakt in de eerste plaats duidelijk waar volgens de zwarte theologie zijn geest in de wereld aan het werk is.³¹⁸ Hij blijkt te vinden te zijn in het verachte zwart-zijn van de zwarten³¹⁹ en partij te kiezen voor de zwarten en tegen de blanke, racistische cultuur.³²⁰ Het zwart-zijn van Jezus de christus – en omdat zich in hem God openbaart impliceert dat ook het zwart-zijn van God³²¹ – heeft voor de zwarte theologen een soteriologische betekenis. Het betekent dat God de situatie van de

312 Th Witvliet, *Een plaats onder de zon* 88

313 J H Cone, *The spirituals and the blues* 2, vgl ook dez , *Speaking the truth* 17-34

314 Dez , *Black theology and black power* 58-61

315 T a p 36

316 J H Cone, *A black theology of liberation* 116, dez , 'Black theology on revolution, violence and reconciliation' 8, dez , *God of the oppressed* 9-10, 81-82

317 Dez , *Black theology and black power* 69, vgl dez , 'Black theology in American religion' 19

318 Dez , *A black theology of liberation* 214

319 J A Johnson, 'Jesus, the liberator' 103-104, J D Roberts, *Liberation and reconciliation* 136

320 J H. Cone, *A black theology of liberation* 215 Het spreken over een zwarte Christus is duidelijk een tegenspraak, een verzet tegen het heersende beeld van de blanke christus Vgl het citaat van Malcolm X hierboven Zie voor de achtergrond van het spreken over een zwarte christus J H Cone, *For my people* 66-68 (hij verwijst t a p 229-230 nt 25 naar zijn eigen spreken over de zwarte christus in eerdere publicaties) A B Cleage, de initiator van het beeld van de zwarte christus, trekt er de meest vergaande consequenties uit Hij noemt Jezus 'a revolutionary black leader, a Zealot, seeking to lead a Black Nation to freedom' Zie A B Cleage, *The black messiah*, dez , 'The black messiah and the black revolution', dez , *Black Christian nationalism*

321 Daarop legt B Chenu, *Dieu est noir* 258-64 vooral de nadruk Voor zijn interpretatie van de christologie van de zwarte theologie, zie dez , *Le Christ noir américain* 165-214

onderdrukten tot zijn eigen situatie heeft gemaakt en in hun strijd voor bevrijding kenbaar is als bevrijdende God. Omdat volgens James Cone dat ook de boodschap is die in de bijbel tot uitdrukking komt,³²² kan hij twee opvattingen met elkaar verbinden. Enerzijds kan volgens hem alleen in de ontmoeting met de zwarte gemeenschap duidelijk worden wie de christus vandaag voor ons is en hoe zijn geest onder ons werkt, maar anderzijds is de christus die zich in de ervaringen van zwarten laat kennen tegelijkertijd de Jezus waar het nieuwe testament over spreekt. Jezus de christus *is* voor Cone degene die hij *was*.³²³

Het is onjuist te suggereren dat het spreken over een zwarte God en een zwarte Christus de gedachte impliceert, dat God alleen maar geïnteresseerd is in het welzijn van zwarte mensen en slechts één bepaald volk van één bepaalde onderdrukking zal verlossen.³²⁴ Dit wordt ondubbelzinnig duidelijk als de zwarte theologie, onder meer als gevolg van het verlopen van de zwarte bevrijdingsbeweging in de Verenigde Staten – niet alleen wordt deze minder militant in de loop van de jaren zeventig, maar men constateert ook teleurgesteld dat het effect van het optreden van de 'black power'-beweging is, dat een klein aantal zwarten de macht heeft veroverd om andere zwarten te onderdrukken³²⁵ – en de intensievere contacten met verwante theologieën,³²⁶ zich vanaf halverwege de jaren zeventig nadrukkelijk met haar grondslagen bezighoudt.

Deze bezinning op de grondslagen heeft een intensieve reflectie op het bevrijdingsthema tot gevolg, een thema dat van het begin af aan centraal heeft gestaan in de zwarte theologie. Maar nu wordt het eigen project nog duidelijker geplaatst in de context van andere pogingen over de bevrijdende God te spreken. Omdat volgens de zwarte theologie die bevrijdende God voor het huidige, racistische Amerika een zwarte God is en het deze God is waar de zwarte religie over spreekt, daarom is de zwarte religieuze cultuur volgens haar bij uitstek geschikt om de bijbelse God in de Amerikaanse context ter sprake te brengen.³²⁷

Uiteindelijk drukt de zwarte theologie in haar aansluiting bij het verzet van zwarten tegen racisme de overtuiging uit, dat alle mensen zijn geschapen met het oog op vrijheid, dat God daarom altijd aan de kant van de onderdrukten staat en

322 J H Cone, *A black theology of liberation* 121

323 T a p 201, dez., 'Black theology on revolution, violence and reconciliation' 12, dez., *God of the oppressed* 113

324 Dat is niet alleen het verwijt van blanken aan het adres van de zwarte theologie, ook zwarte theologen keren zich hierom tegen Cleage, Cone en Roberts. Zie W Jackson, *Theology white, black or Christian?* 18-19, M J Jones, *Black awareness* 116, dez., *Christian ethics for black theology* 67-70

325 V Harding, *The other American revolution* 204, vgl. ook J H Cone, *For my people* 94

326 Het gaat met name om contacten met theologieën uit de Derde Wereld in het kader van de EATWOT en met verwante theologieën in de eigen Amerikaanse context in de met de EATWOT gelieerde 'Theology in the Americas'-conferentie. Zie J H Cone, *For my people* 140-174, G S Wilmore, 'The new context of black theology in the United States' 603, Th Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 309. Deze verandering wordt niet overal even hoog gewaardeerd, J D Roberts ('Liberation theism' 241) klaagt b v over een toenemende academisering van de zwarte theologie en een groeiende afstand van de zwarte kerk.

327 R A Bennett, 'Black experience and the bible' 424

zich tegen onderdrukkers keert.³²⁸ Dit betekent verwantschap met en maakt aansluiting mogelijk bij andere theologen die solidair zijn met onderdrukten en vanuit deze solidariteit de maatschappelijke verhoudingen en de daarmee verbonden theologie bekritisieren.³²⁹ Het gevolg van de contacten die uit de herkenning van deze verwantschap voortvloeien is, dat de zwarte theologie expliciet uitsprekt dat het evangelie van Jezus de Christus alleen te kennen is vanuit de strijd van armen en onderdrukten voor bevrijding, maar dat geen enkele bevrijdingsstrijd mag worden verabsoluteerd met uitsluiting van andere.³³⁰ De zwarte theologie zelf blijft daarbij uiteraard vasthouden aan de overtuiging dat ze moet aansluiten bij de geschiedenis en de cultuur van de zwarten in de Verenigde Staten van Amerika, want als onderdrukten hebben ze vanuit hun strijd om bevrijding in principe de mogelijkheid de bevrijdende God zichtbaar te maken in een wereld van onderdrukking.³³¹ Maar daarvoor moeten ze wel open staan voor de ervaringen van andere onderdrukten. Anders verwordt hun theologie net als de heersende tot 'navertellen van het bijbelse verhaal in het licht van de sociale en economische belangen van weinigen'.³³²

Met de verwijzing naar dit kritische moment in de zwarte theologie ten aanzien van de bevrijdingsstrijd van zwarten, sluit ik deze presentatie van de Amerikaanse zwarte theologie af. Het spreken over God in verbinding met andere emancipatietheologen zorgt voor een tegenwicht tegen de dreigende verabsolutering van de belangen en het streven van de zwarten. Het feit dat de zwarte theologie breekt met de heersende theologieopvatting betekent dus niet dat ze geen kritische functie heeft ten aanzien van het handelen, geloven en denken van de zwarte gemeenschap.³³³ In de zwarte theologie functioneert God uiteindelijk als 'de rechter, die de fouten van blanke en zwarte mensen veroordeelt'.³³⁴

1.2.4 De zwarte theologie in Zuid-Afrika

Ook al is de term 'zwarte theologie' van Amerikaanse oorsprong en al heeft de zwarte theologie uit de Verenigde Staten de Zuidafrikaanse sterk beïnvloed, toch

328 J.H. Cone, *A black theology of liberation* 32 nt 5

329 W.R. Traynham, *Christian faith in black and white* 2. Vgl. J.H. Cone, 'A black American perspective on the future of African theology', dez., 'Evangelization and politics', dez., *My soul looks back* 93-113, dez., 'Black theology', dez., *For my people* 147-153, dez., *Speaking the truth* 151-154, G.S. Wilmore, 'The role of Afro-America in the rise of Third World theology', dez., 'The new context of black theology in the United States'. Meer nadruk op de verschillen tussen de emancipatietheologen legt H.O. Edwards, 'Black theology and liberation theology'. Voor de geschiedenis van het contact van zwarte theologie met Derde Wereldtheologen, zie J.H. Cone, 'Black theology and Third World theologies'. Voor de relatie tussen zwarte theologie en feministische theologie vgl. *Black theology* 363-442, J.H. Cone, *For my people* 222-239. Zie verder nt 196.

330 Dez., *My soul looks back* 99.

331 Dez., *God of the oppressed* 253; dez., 'Epilogue' 618.

332 Dez., *God of the oppressed* 91-101, dez., 'Black theology and ideology' 73-78.

333 W.A. Becker, 'Vocation and black theology' 37-38 suggereert dat deze beide zaken noodzakelijk bij elkaar horen.

334 Vgl. K. Blaser, *Wenn Gott Schwarz wäre* 290.

is deze laatste ontstaan vanuit de contrastervaring die wordt opgedaan in de context van het systeem van apartheid.³³⁵ Daarom beschrijf ik de Zuidafrikaanse zwarte theologie afzonderlijk. Daarbij zij overigens opgemerkt, dat het nauwkeurig volgen van de ontwikkelingen in de Zuidafrikaanse zwarte theologie nog minder eenvoudig is dan bij de andere emancipatietheologieën. Zij wordt ten dele ondergronds beoefend en is daarom moeilijk in beeld te krijgen.³³⁶

(a) Net als de zwarte theologie in de Verenigde Staten van Amerika is de Zuidafrikaanse zwarte theologie op de eerste plaats een theologisch protest tegen racisme. Het verschil in de wijze waarop het racisme zich in beide landen manifesteert maakt echter ook het theologisch verzet ertegen anders. Zwarte theologie kwam in Zuid-Afrika op binnen de zogenaamde 'black consciousness'-beweging, die een reactie was op het tegenover zwarten steeds gewelddadiger en onderdrukkender regime. Aan het eind van de jaren zestig was het de zwarten definitief duidelijk, dat het apartheidssysteem zich niet met behulp van politieke druk liet veranderen en dat er in Zuid-Afrika geen ruimte was voor het geleidelijk ontstaan van een multiraciale samenleving. Dit had tot gevolg, dat er enerzijds binnen de zwarte gemeenschappen – met name op het platteland en in de zogenaamde 'thuislanden' of 'bantustans' – een tendens ontstond om binnen de marges van de politiek van de 'gescheiden ontwikkeling' te proberen er het beste van te maken. Anderzijds kwam er tegelijkertijd onder zwarte jongeren en met name onder zwarte studenten een verzetsbeweging op gang, die het standpunt innam dat de volledige afscheiding van de witten, ook van de witte oppositie, de eerste daad was op weg naar het werkelijke verzet tegen apartheid. Deze beweging noemde zichzelf de beweging van 'black consciousness', zwart bewustzijn, en had vooral aanhang in de grote steden, waar de onderscheidingen tussen de verschillende zwarte stammen door de urbanisatie sterk aan betekenis hadden ingeboet en een gezamenlijk bewustzijn was ontstaan van het verontmenselijkende karakter van het apartheidssysteem.³³⁷

335 Zo B. Moore, 'What is black theology?' 1. Uitvoerige studie van de Amerikaanse zwarte theologie werd gemaakt door Allan Boesak, vgl. zijn *Coming out of the wilderness*. Manas Buthelezi ('Black theology and the Le Grange/Schlebusch commission' 5-6) verzet zich tegen pogingen van tegenstanders om de zwarte theologie af te schilderen als iets dat van buitenaf naar Zuid-Afrika komt; zwarte theologie vertegenwoordigt volgens hem een volwaardige vorm van Zuidafrikaans theologiseren. Anderzijds waarschuwt Boesak ('Auszug aus der Wüste' 133-134) ervoor, niet al te scherp tussen Zuidafrikaanse en Amerikaanse zwarte theologie te onderscheiden; het gaat om de 'rijke veelvoud van het zwarte denken.'

336 Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 103. Bovendien is er over de Zuidafrikaanse zwarte theologie niet veel recente literatuur. Wel recent zijn: t.a.p. 93-106; T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 6-44; G.C. Mokoka, *Black experience in black theology* 166-201. De meest uitvoerige, maar niet zo recente bibliografie is te vinden in *Theologie im Konfliktfeld Südafrika* 263-277. Zie over de theologie van Boesak: E. Kamphausen, 'Schwarze Theologie'; over die van de Nobelprijswinnaar Desmond Tutu: B. Goba, 'A theological tribute to archbishop Tutu'; S. Maimela, 'Archbishop Desmond Tutu'.

337 J.W. De Gruchy, *The church struggle in South Africa* 149-151; zie ook: B. Moore, 'What is black theology?' 2-5; G.M. Gerhart, *Black power in South Africa* 257-299. Voor een overzicht van de reacties van de Zuidafrikaanse staat op het protest en verzet van zwarten, zie L.J. Sebidi, 'Towards an understanding of the current unrest'.

Hoewel er wel een zeker conflict bestaat tussen de multiraciale politiek van de zich ondergronds en in ballingschap bevindende grootste en oudste anti-apartheidsorganisatie, het Afrikaans Nationaal Congres (ANC),³³⁸ en de separatistische politiek van de 'black consciousness'-beweging, is ook dit separatisme uiteindelijk op integratie gericht. 'Black consciousness' gaat er vanuit, dat bij een te snelle integratie waarbij geen acht wordt geslagen op de machtsverschillen tussen wit en zwart, de in een racistische samenleving werkende mechanismen van superioriteit en inferioriteit in tact blijven. Een dergelijke integratie is 'eenrichtingverkeer, waarbij de witten alleen spreken en de zwarten alleen luisteren'.³³⁹ De 'black consciousness'-beweging is nadrukkelijk uit op een nieuwe relatie tussen wit en zwart.³⁴⁰ Ze legt de nadruk op het afschudden van de door witten opgelegde en door zwarten geïnterioriseerde identiteit als 'niet-blanken' en wil tegelijkertijd de ethnische tegenstellingen binnen de zwarte gemeenschap overbruggen.³⁴¹

De zwarte theologie ontstaat in Zuid-Afrika binnen deze 'black consciousness'-beweging en wordt gedragen door dezelfde mensen en organisaties.³⁴² Daarmee is de Zuidafrikaanse zwarte theologie een vorm van emancipatietheologie volgens de definitie die daarvoor in deze studie wordt gehanteerd. Maar al te zeer benadrukken dat de zwarte theologie in Zuid-Afrika een reflectie is op een emancipatiebeweging, die ook onafhankelijk van de theologie en de kerk bestaat, kan tot misverstanden leiden. Kerk en theologie hebben namelijk van het begin af aan een belangrijke rol gespeeld in de 'black consciousness'-beweging. De eerste reden daarvoor is, dat in de Zuidafrikaanse situatie de preekstoel één van de weinige platforms is die zwarten ter beschikking staan bij het uitdragen van ideeën.³⁴³ Een tweede reden is gelegen in de belangrijke rol die religie in het geheel van het leven van de zwarten in Zuid-Afrika speelt. Als zwarten zich in het kader van de 'black consciousness'-beweging gaan afvragen wie ze zijn, dan brengen ze die vraag niet alleen in verband met zichzelf, hun medemensen en hun

338 Dat Zuid-Afrika van iedereen is die er woont en dat zij allen, op basis van gelijkheid, hun regering moeten kunnen kiezen is door het ANC al in 1955 vastgelegd in de zgn 'Freedom Charter'; zie b.v. A. Nolan, *God in South Africa* 221-224. Voor de houding van het ANC tegenover de 'black consciousness'-beweging, zie O. Tambo, *Onze vrijheid moet bevochten worden* 57-71.

339 S. Biko, 'Black souls in white skins' Hoe diep de houding van het spreken zonder te luisteren bij witte mensen zit, blijkt onder meer uit het feit dat C. Desmond, een geradicaliseerde ex-missionaris, zich bij zijn toch heel radicale kritiek op apartheid in zijn boekje *Christian or capitalist?* volledig baseert op de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie en van de Zuidafrikaanse zwarte theologie zelfs helemaal geen melding maakt.

340 E. Baartman, 'Black consciousness' 6.

341 A. Bocsak, *Black theology, black power* 65, M. Buthelesi, 'Black creativity as a process of liberation' 16, J.W. De Gruchy, *The church struggle in South Africa* 152, A. Small, 'Blackness versus nihilism' 11-14.

342 Vgl. B. Goba, 'The black consciousness movement'; T.A. Mofokeng, 'The evolution of the black struggle'. Th. Witvliet (*Een plaats onder de zon* 100) schijft dat het opmerkelijk is, dat de zwarte theologie in Zuid-Afrika niet door theologen, maar door zwarte studenten is geïntroduceerd.

343 B. Moore, 'Editor's preface' iv; vgl. G.M. Gerhart, *Black power in South Africa* 294.

omgeving, maar ook met God.³⁴⁴ Het zelf gaan theologiseren van zwarten maakt zo deel uit van hun inzet voor bevrijding van de blanke overheersing.³⁴⁵

'Black consciousness' wordt door zwarte theologen gezien als een poging de boodschap serieus te nemen, dat God genadig is en liefdevol voor alle mensen.³⁴⁶

Ze is een poging de absurditeit van de zwarte bestaanservaring te verwerken die erin bestaat, dat de zwarte in religieuze taal zijn menselijke waardigheid bevestigt krijgt, terwijl die waardigheid in het dagelijks leven voortdurend wordt ontkend.³⁴⁷

In de zwarte theologie wordt de waardigheid van de zwarte voor God sterk benadrukt. Anders dan het racisme en de apartheid hem willen doen geloven, hoeft de zwarte zich niet voor zijn bestaan te verontschuldigen; hij is niet Gods stiefkind, maar Gods kind en heeft het recht in de wereld te leven als Gods beeld, als een door God gewilde unieke persoon.³⁴⁸ Dit benadrukken heeft in Zuid-Afrika onmiddellijk politieke consequenties. Want 'zwarten vragen van zichzelf te houden is hun vragen onderdrukking, verontmenselijking te haten'.³⁴⁹

En hierin geeft de zwarte theologie zich als negatieve theologie te kennen. Zoals 'black consciousness' in het algemeen het 'ja' is tegen de zwarte identiteit en het 'neen' tegen alles wat de groei naar menselijkheid in de weg staat, zo bekritiseert de zwarte theologie het wereldbeeld van de onderdrukker, dat volgens hemzelf christelijk is, in naam van dezelfde Jezus christus waarop ook hij zich beroept. Zo probeert de zwarte theologie, tegen alle aanwijzingen voor het tegendeel in, duidelijk te maken 'dat Christus werkelijk present is in het lijden van de zwarten en zich volledig met hen identificeert'.³⁵⁰ Zo wordt tegelijkertijd de overgeleverde theologie bekritiseerd in haar universaliteits-aanspraak en ontmaskerd als een

344 Zo wordt Steve Biko geciteerd in A. Millard, *Testimony of Steve Biko* 18, zie ook E. Baartman, 'Black consciousness' 4, N. Pityana, 'What is black consciousness?' 58. Vgl. voor de belangrijke invloed van het christendom in het ANC G.M. Gerhart, *Black power in South Africa* 99-101, maar b.v. ook de titel van A. Lutuli's boek *Let my people go*. Volgens Th. Sundermeier ('Schwarzes Bewusstsein' 28) verschilt de 'black consciousness'-beweging precies op dit punt fundamenteel van de strict seculiere 'black power'-beweging in de USA.

345 M. Buthelezi, 'Black theology' 57.

346 J.W. De Gruchy, *The church struggle in South Africa* 152.

347 S. Ntwasa/B. Moore, 'The concept of God in black theology' 26.

348 A. Boesak, 'De moed om zwarte te zijn' 16, A. Mpunzi, 'Black theology as liberation theology' 137, D. Tutu, *Versöhnung ist unteilbar* 19, 36. Ik spreek hier niet voor niets over de zwarte als een 'hij'; in de zwarte theologie is relatief weinig aandacht voor vrouwen. Niettemin vermelden S. Ntwasa en B. Moore ('The concept of God in black theology' 25) de dubbele onderdrukking van zwarte vrouwen, pleit D. Tutu (*The voice of one crying in the wilderness* 120) voor meer aandacht voor God als Moeder en wijst C.B. Thetele ('Women in South Africa') op de prominente rol van vrouwen in de onafhankelijke zwarte kerken. Voor feministisch-theologische aanzetten binnen de Zuidafrikaanse zwarte theologie, zie: B. Bennett, 'A critique of the role of women in the church', B.I. Mosala, 'Black theology and the struggle for the black woman', D. Ramodibe, 'Women and men building together the church in Africa'.

349 A. Boesak, *Black theology, black power* 29.

350 S. Maimela, 'Die Relevanz der schwarzen Theologie' 121. Voor 'black consciousness' als tegelijk 'ja' en 'neen' zie E. Baartman, 'Black consciousness' 4. Vgl. verder: dez., 'The significance of the development of black consciousness for the church' 15-16; A. Boesak, 'Auszug aus der Wüste' 148; J.W. De Gruchy, *The church struggle in South Africa* 161-163, B. Goba, 'Doing theology in South Africa' 31; Z. Kameeta, 'Christus in der schwarze Theologie' 92, T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 13, G.C. Mokoka, *Black experience in black theology* 10, S. Ntwasa/B. Moore, 'The concept of God in black theology' 24-25.

blanke aangelegenheid die de zwarte onderdrukkingsservaring negeert.³⁵¹ Zwarten vragen zich in de zwarte theologie af, wat het betekent in hun situatie in het evangelie van Jezus de christus te geloven.³⁵²

(b) De 'black consciousness'-beweging en de zwarte theologie beginnen bij de zwarte ervaring van lijden en onderdrukking. Die ervaring doorbreekt de ideologie van apartheid en schept zo ruimte, niet alleen voor een nieuwe manier om over God na te denken, maar ook voor een nieuwe *kijk op de eigen, Zuidafrikaanse samenleving*. In het systeem van apartheid gaat het officieel om een 'gescheiden ontwikkeling' van de verschillende volkeren in Zuid-Afrika, met respect voor hun culturele eigenheid. Het gaat ook om het in stand houden van een christelijke beschaving als dam tegen het communisme. Maar 'welke hoogdravende idealen deze ideologie voor witten ook mag vertegenwoordigen, voor zwarten betekent ze slechte huisvesting, onderbetaald worden, pasjeswetten ... in één woord, zwarte machteloosheid',³⁵³ 'onze eerste zorg is dat we worden behandeld als minder dan tweederangs burgers in ons land van geboorte'.³⁵⁴ De zwarte lijdenservaring zelf is de kern van de zwarte kritiek op de ideologie van de apartheid.

Vanuit hun situatie wordt de Zuidafrikaanse samenleving voor de zwarten zichtbaar als een systeem van onderdrukking. Steve Biko trok als voorman van de 'black consciousness'-beweging daaruit de conclusie, dat de zwarten zich tegenover de witten moesten opstellen als tegenover een in principe homogene groep onderdrukkers. 'Het is een gemeenschap van mensen die een bevoorrechte positie genieten die ze niet verdienen, zich daar bewust van zijn en daarom hun tijd besteden aan het proberen te rechtvaardigen waarom ze dat doen. Waar er verschillen van politieke opvatting zijn, staan die in het kader van de pogingen hun geprivilegieerde positie en hun machtsaanspraken te rechtvaardigen'.³⁵⁵ Daarom moeten de zwarten zich volgens Biko niet met witte oppositiegroepen verbinden: ook deze staan objectief gesproken aan de verkeerde kant.³⁵⁶

Zoals gezegd betekent dit niet dat de 'black consciousness'-beweging een afscheidingsbeweging van zwarten is. Dat is ze evenmin als de Amerikaanse 'black power'-beweging. Het gaat om het inzicht, dat een open en democratische samenleving in Zuid-Afrika alleen door zwarten in het leven kan worden geroepen, dat witten een dergelijke samenleving zullen tegenhouden zolang ze aan de macht zijn en dat de zwarten er daarom toe moeten over gaan de rijen te sluiten

351 K. Blaser, 'Kommunikation des Evangeliums' 112-113; G.C. Mokoka, *Black experience in black theology*, ii-iii; D. Tutu, 'Versöhnung ist unteilbar' 18.

352 H.-J. Becken, 'Toward a relevant theology for Africa' 7; A. Boesak, *Black theology, black power* 2; M. Buthelezi, 'Afrikaanse theologie en zwarte theologie' 13; B. Goba, 'Toward a "black" ecclesiology' 56; G.C. Mokoka, *Black experience in black theology* i; A. Zulu, 'Wither black theology?' 11.

353 A. Boesak, *Black theology, black power* 57.

354 D. Tutu, *The voice of one crying in the wilderness* 107.

355 S. Biko, 'Black souls in white skins?' 19.

356 T.a.p. 20; dez., 'Black consciousness and the quest for true humanity'.

alvorens ze in staat zijn tot het creëren van zo'n samenleving.³⁵⁷ Het uiteindelijke doel, zo formuleren sommigen zelfs, is de heersende angst voor de witten bij de zwarten af te breken en zo ruimte te maken 'to love the white man'.³⁵⁸ Evenals de 'black power'-beweging in Amerika, en gedeeltelijk ook daardoor beïnvloed, ontdekken de Zuidafrikaanse zwarten dat de eerste hindernis voor de bevrijding het bewustzijn – 'consciousness' – van de zwarten zelf is. Wil één groep effectief macht kunnen uitoefenen over een andere, dan veronderstelt dat bij die laatste onderworpenheid. Daarom richt 'black consciousness' zich op het creëren van een innerlijke zelfbevestiging bij zwarten.³⁵⁹ Sterker dan 'black power' grijpt 'black consciousness' daarbij terug op het traditioneel Afrikaanse gemeenschapsgevoel, dat door het westerse individualisme bedreigd wordt of misschien zelfs al verdrongen is, maar moet worden vastgehouden en voor zover nodig hersteld.³⁶⁰

De 'black consciousness'-beweging is een reactie op de ontdekking van zwarten, dat de maatschappij waarin zij leven door en door racistisch is en een poging, de zwarten in de strijd tegen die samenleving weerbaar te maken. Maar hierbij gaat ze niet uit van een uitgewerkte maatschappijanalyse. In tegendeel, evenals in de Amerikaanse ontbreekt in de Zuidafrikaanse zwarte verzetsbeweging die maatschappijanalyse bijna geheel.³⁶¹ Al lijkt men het er bij alle onduidelijkheid en alle onderlinge verschillen wel over eens te zijn, dat racisme als stelsel van vooroordelen niet de directe oorzaak van onderdrukking is, maar een middel om het bestaande machtsverschil te legitimeren.³⁶²

Nu is de 'black consciousness'-beweging er uiteraard ook niet op de eerste plaats op gericht de racistische samenleving van Zuid-Afrika te analyseren. Ze wil zich tegen die samenleving verzetten en de zwarte theologie is te beschouwen als een

357 Zie het citaat uit de Newsletter van de SASO (South African Student Organisation) in G.M. Gerhart, *Black power in South Africa* 226.

358 E. Baartman, 'Black consciousness' 5; dez., 'The significance of the development of black consciousness for the church' passim, vgl. N. Pityana, 'What is black consciousness?' 63.

359 A. Boesak, *Black theology, black power* 48-49.

360 B. Goba, 'Corporate personality' 68.

361 Vgl. A. Boesak, *Black theology, black power* 149, dez., 'Liberation theology in South Africa' 175, F. Houtart, 'Sudafrikas schwarze Theologie in soziologischer Sicht' 179; W. Lienemann, 'Schwarze Theologie versus moderne Gesellschaft' 203. Volgens M. Motlhabi ('Introduction' xi) probeert de zwarte theologie de laatste tijd tot de integratie van (marxistische) sociale analyse in de theologie te komen; zie daarvoor m.n. S. Govender, *In search of tomorrow*, vgl. ook: I.J. Mosala, 'African independent churches' 109-111; B. Tlhagale, 'Towards a black theology of labour'. Te oordelen naar J.W. De Gruchy ('The church and the struggle for South Africa') gaat dat gelijk op met een 'politieker' denken over de strijd tegen apartheid in de kerken. Zie voor de verschillende analyses van de Zuidafrikaanse samenleving H. Adam, 'Perspectives in the literature'.

362 A. Boesak, *Black theology, black power* 249, dez., 'Liberation theology in South Africa' 175, M. Motlhabi, 'Black theology and authority' 119; G.C. Mokoka, *Black experience in black theology* 41-42; S. Ntwasa/B. Moore, 'The concept of God in black theology' 23. Voor een poging op basis van dit uitgangspunt de Zuidafrikaanse samenleving te analyseren, zie: B.M. Magubane, *The political economy of race and class in South Africa*. Voor het probleem van de relatie tussen racisme en economische onderdrukking in de Zuidafrikaanse zwarte theologie: L. Sebidi, 'The dynamics of the black struggle' 12-35; vgl. Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias* 126-128; dez., *Een plaats onder de zon* 59-69; dez./H. Opschoor, 'De onderschatting van het racisme' 41-42.

poging dat verzet in één belangrijke institutie in die samenleving, namelijk de kerken, vorm te geven. Die kerken waren volgens velen verworpen tot een wachtkamer voor de 'bus to the beyond' en dat moest veranderen.³⁶³ Wil de kerk onder zwarten overleven, dat zal ze relevant moeten zijn in de situatie van zwart verzet tegen raciale onderdrukking en de zwarte theologie wil daaraan bijdragen.³⁶⁴ Het is echter nog maar de vraag, of dat in Zuid-Afrika mogelijk is. Het bijzondere van apartheid is, vergeleken met andere moderne ideologieën, dat het beweert op christelijke principes te berusten.³⁶⁵ En aangezien de zwarte geestelijken veelal door witte docenten zijn opgeleid ligt het in de rede dat hun uitleg van het evangelie de visie van de witten weerspiegelt. Deze positie van het christendom in Zuid-Afrika bracht Steve Biko tot een radicale kritiek. Ten eerste, zegt hij, speelde het christendom een belangrijke rol bij de kolonisatie en de onderwerping van de zwarten en was het nauw verbonden met de witte, westerse cultuur. Ten tweede bevestigt het christendom hier en nu voortdurend de bestaande onderdrukking, want 'ernstig kijkende predikanten staan elke zondag op de preekstoel om de zwarten in de "townships" te overladen met verwijten over hun diefstallen, inbraken, messentrekkerij, moorden, overspel etc. Niemand heeft ooit geprobeerd deze ondeugden te verbinden met armoede, werkloosheid, overbevolking, gebrek aan scholing en trekarbeid.'³⁶⁶ Volgens Biko versluiert het christendom de onderdrukking dus. De zwarte theologie probeert de kerk te veranderen en te laten bijdragen aan de bevrijding van zwarten.³⁶⁷ Ze wil, in de woorden van Desmond Tutu, laten zien 'dat de christelijke bijbel en het evangelie van Jezus Christus onze heer subversief is ten aanzien van alle kwaad, onderschikking en uitbuiting, dat God aan de kant van de onderdrukten en vernederden staat, dat hij de bevrijdende God van de exodus is, die zijn volk uit elke vorm van gevangenschap bevrijdt ...'³⁶⁸ Van daaruit richt de zwarte theologie zich tegen de bestaande situatie in de kerken, die niet in staat zijn gebleken zich op theologische gronden tegen het racisme te verzetten, en met het kolonialisme verbonden zijn.³⁶⁹ De zwarte theologie streeft ernaar, dat de zwarte kerken de belichamingen worden van Gods

363 E Baartman, 'The black man and the church' 3

364 B Goba, 'The task of black theological education in South Africa' 25, S Maimela, 'Die Relevanz der schwarzen Theologie' 119, T Sundermeier, 'Schwarzes Bewusstsein' 15, A Zulu, 'Wither black theology?' 12

365 A Boesak, *Als du verraad is ben ik schuldig* 35, zie D.A. Bax, *A different Gospel*. Voor verdere literatuur over de verhouding tussen christendom en apartheid I Hexham, 'Christianity and apartheid'

366 S Biko, 'The church as seen by a young layman' 56-57, vgl. B Moore, 'Editor's preface' viii-ix

367 N Pityana, 'What is black consciousness?' 61-62

368 D Tutu, *Hope and suffering* 155, vgl. t a p 166-168, 141, A Boesak, 'Liberation theology in South Africa' 174, G C Mokoka, *Black experience in black theology* iv. Die boodschap kan ook de vorm aannemen van de bewering, dat zwarten tot nog toe het gereformeerde christendom slechts half verkondigd is en dat het tijd wordt ze de hele boodschap te laten horen. Vgl. A. Boesak, 'Civil religion and the black community' 38, dez., *Als du verraad is ben ik schuldig* 33-48, L.R.L. Ntoane, *A cry for life* 249-58

369 A Boesak, *Black theology, black power* 91, M Buthelezi, 'Ansätze afrikanischer Theologie' 67-68. Voor een overzicht van de posities van de Zuidafrikaanse kerken tegenover apartheid C Villa-Vicencio, *Trapped in apartheid*, voor hun rol in het verzet tegen apartheid Z. Mbali, *The churches and racism*

ideaal voor onze gebroken wereld en temidden van de strijd³⁷⁰ getuigen van het 'counter ethos', 'geworteld in de bevrijdende Geest van God in Jezus Christus'.³⁷¹ Dit streven komt volgens het zelfbewustzijn van de zwarte theologie niet uit de lucht vallen. Evenals andere emancipatietheologieën beroept de Zuidafrikaanse zwarte theologie zich op een ondergesneeuwde en veelal vergeten traditie. Allan Boesak meent, dat er in de zwarte kerken altijd twee theologieën zijn geweest, enerzijds een dominante, van het westen overgeërfd theologie van aanpassing en inschikkelijkheid en anderzijds 'een theologie van de weigering', 'een theologie die weigert te aanvaarden dat God eenvoudigweg een ander woord is voor de status quo'.³⁷² Zwarte theologen willen deze laatste vorm van theologie voortzetten.

De zwarte theologie is ervan overtuigd, dat het verzet tegen de apartheid de plaats is waar in de Zuidafrikaanse context Gods bevrijdend handelen in de geschiedenis kan worden waargenomen. Een dergelijke identificatie van Gods historisch handelen kan nergens naïef plaatsvinden, maar zeker niet in een land als Zuid-Afrika, waar de heersers zelf hun positie ook steeds met behulp van theologische argumenten legitimeren. Zwarte en witte critici van het apartheidssysteem waarschuwen voortdurend dat ook de Afrikaners, de witte boeren van Nederlandse afkomst, hun verovering van het land op de zwarten en hun bevrijding van de Engelsen in bijbelse en theologische categorieën hebben geïnterpreteerd en dat ze dat nog steeds doen.³⁷³ De zwarte theologen willen allesbehalve een systeem dat analoog maar omgekeerd is aan het huidige waaronder de zwarten zo te lijden hebben.³⁷⁴

De zwarte theologie heeft zich er daarom steeds van willen overtuigen, dat ze geen theologische legitimatie is van een bepaalde politiek, dat ze in laatste instantie niet wordt bepaald door een of andere ideologie, maar dat ze vorm krijgt 'in gehoorzaamheid aan God, in respons op het evangelie van zijn zoon'.³⁷⁵ Zwarte theologen streven een interpretatie na van de situatie van de zwarten in Zuid-Afrika in het licht van de bijbel, maar die kan pas plaatsvinden als de bijbel wordt

370 A. Boesak, 'De zwarte kerk en de toekomst in Zuid-Afrika' 54; E. Mosothoane, 'Toward a theology for South Africa' 101.

371 B. Goba, 'Doing theology in South Africa' 33.

372 A. Boesak, 'De zwarte kerk en de toekomst in Zuid-Afrika' 55; G.C. Mokoka, *Black experience in black theology* II. Voor de achtergrond van de zwarte theologie in de geschiedenis van de kerken in Zuid-Afrika, vgl.: T. Sundermeier, 'Sudafrica: Kirche zwischen Tradition und Revolution'. E. Brown ('The necessity of a "black" South African church history') pleit in dit verband voor een herschrijving van de kerkgeschiedenis. Voor de onafhankelijke kerken als vindplaats voor een kritische en in Zuid-Afrika relevante theologie: V.M. Mayatula, 'African independent churches' contribution to a relevant theology'; A.R. Sprunger, 'The contribution of the African independent churches to a relevant theology'.

373 De voornaamste blanke kritiek in deze richting is D.J. Bosch, 'The church and the liberation of peoples' 33; de voornaamste zwarte waarschuwing in deze richting komt van A. Zulu, 'Wither black theology?' 13. Ook de brochure van de afdeling 'Faith and Order' en het anti-racisme programma van de Wereldraad van Kerken, *Racism in theology*, wijzen op het gevaar voor elke theologie die één volk als het uitverkoren volk aanwijst (5). A. Boesak ('Civil religion and the black community') wijst daarom elk exclusivisme in de zwarte theologie af; M. Motilab, ('Black theology and authority' 126-127) wijst daarom elk autoritair godsbeeld af. Overigens gebruikt D. Tutu (*Hope and suffering* 28-39) de overeenkomst in bijbelse beeldspraak tussen zwarten en boeren juist als een mogelijkheid tot het creëren van een gemeenschappelijk gesprek.

374 Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 97.

375 D. Tutu, *Hope and suffering* 153-154.

losgemaakt uit de dodelijke greep waarin de machtigen haar houden en die de boodschap van de bevrijdende God verduistert.³⁷⁶

Voor de zwarte theologie is het conflict dat in Zuid-Afrika wordt uitgevochten uiteindelijk een theologisch conflict. Als immers het verzet tegen het apartheids-systeem op bijbels-evangelische gronden geboden is, dan bewijzen de voortdurende maatregelen tegen mensen die dat verzet inderdaad aangaan, dat het in het zich christelijk noemende Zuid-Afrika een misdaad is om christen te zijn.³⁷⁷ Die constatering onttrekt elke theologische legitimiteit aan het apartheidssysteem.³⁷⁸

De zwarte theologen hebben met hun beoordeling van de Zuidafrikaanse situatie gehoor gevonden. Op 13 september 1985 werd door het Instituut voor Contextuele Theologie (ICT) het zogenaamde 'Kairos-document' gepubliceerd, ondertekend door zwarte en witte theologen uit zo ongeveer alle kerkgenootschappen die Zuid-Afrika rijk is. Vanuit de overtuiging dat verzet tegen apartheid noodzakelijk is, maakt het document een theologische analyse van de politieke situatie in Zuid-Afrika en tevens een politieke analyse van de kerkelijke, religieuze en theologische situatie. Het document heeft wereldwijd veel reacties losgemaakt. Vanuit het oecumenisch en multiraciaal opgezette ICT, dat een speciale afdeling heeft voor zwarte theologie, de 'black theology task force', is een sterke impuls uitgegaan naar de zwarte theologie, waarvan de ontwikkeling een tijdje stagneerde.³⁷⁹

376 A. Boesak, 'Auszug aus der Wüste' 135, dez., *Black theology, black power* 10-11, D. D. L. Makhatini, 'Black theology' 12, K. E. M. Mgojo, 'Prolegomenon to the study of black theology' Een vergelijking van de zwarte theologie met de hermeneutiek van Ebeling en Fuchs, die de bijbel beschouwen als interpret van de situatie van de lezer, is te vinden in T. Sundermeier, 'Schwarzes Bewusstsein' 19-21 en dez., 'Schwarze Theologie in Südafrika' 5 en wordt geparafraseerd in D. J. Bosch, 'Stromingen in de Zuidafrikaanse zwarte theologie' 112 Voor een kritiek op het ahistorische en onmaatschappelijke beeld van de bijbel dat hieraan ten grondslag ligt, zie I. J. Mosala, 'The use of the bible in black theology' Voor pogingen tot bijbellectuur in zwart-theologische context, zie buiten de preken van de zwarte theologen: A. Boesak, *Troost en protest*; S. Govender, 'The sermon on the mount'. Dat de zwarte theologie zo sterk haar bijbelse karakter benadrukt, heeft ook politieke redenen, haar tegenstanders beweren immers 'that the basis of black theology is not the bible but communism or, at least, pro-communist sources', vgl. M. Buthelezi, 'Black theology and the Le Grange/Schlebusch commission' 4

377 D. Tutu, *Hope and suffering* 154, vgl. voor de strijd tussen het regime en geëngageerde christenen *Sudafrkas Christen vors Gericht*, P. Walshe, *Church versus state*. En het is voor het regime heel schokkend om te merken 'Der "Agtator" ist nicht der ausländische Mitarbeiter, sondern Jesus Christus selbst', aldus Z. Kameeta, 'Christus in der schwarze Theologie' 94

378 Nadrukkelijk doet dat L. R. L. Ntoane (*A cry for life* 55-123), het gebeurt verder ook in de verklaring door de wereldbond van gereformeerde kerken dat apartheid een kettenj is, vgl. daarvoor de bundels *Apartheid is a heresy* en *A moment of truth* S. Maimela, *God's creative activity through the law* gaat de theologische discussie aan met het wetsbegrip, dat aan de basis ligt van het apartheidssysteem Vgl. ook dez., 'Man in "white" theology', J. A. Rooy, 'The image of man in white theology'

379 Voor de methodologie achter het werk van het ICT zie F. Chikane, 'Doing theology in a situation of conflict'; voor de 'black theology task force', zie M. Motilhab, 'Introduction' Voor de voorgeschiedenis van het Kairos-document. D. de Beer, 'Kerkelijk verzet tegen apartheid'; dez., 'Het Kairos-document'. Voor analyse van het document: H. Wiersinga, 'Een andere God', Th. Witvliet, 'Een andere kerk'; dez., 'Het Kairos-document en de moderne theologie' Vgl. voor het religieuze en theologische van de strijd tegen apartheid ook de oproep tot 'prayer for the end to unjust rule', zie de bundel *When prayer makes the news*. Voor het maatschappelijke belang van de theologische strijd in Zuid-Afrika, zie J. W. De Gruchy, 'Theologies in conflict'.

(c) Daarmee zijn we bij het inhoudelijk-theologische moment van de zwarte theologie beland, de manier waarop ze zich de *christelijke traditie toeëigent*. Dat laat zich echter niet zo eenvoudig achterhalen. De Zuidafrikaanse staat heeft immers tegen deze vorm van theologie ingegrepen op de manier waarop ze dat meestal doet tegen oppositionele groepen of bewegingen. Ze heeft regelmatig verhinderd dat de zwarte theologie in publicaties verder werd uitgewerkt door die publicaties te verbieden.³⁸⁰ Zwarte theologie moet zich in Zuid-Afrika met name voortplanten als orale traditie.³⁸¹ En hoewel Allan Boesak gelijk heeft met de constatering, dat het apartheidsregime op die manier 'niet de boodschap van bevrijding die de bijbel brengt' monddood heeft kunnen maken,³⁸² heeft dat gedwongen orale karakter toch belangrijke nadelen. Een orale theologie is immers niet of nauwelijks in staat uitvoerige argumentaties te ontwikkelen, heeft slechts een beperkt publiek en kan slechts moeizaam zelfkritisch, wetenschappelijk onderzoek verrichten.³⁸³ Dat laatste doet de zwarte theologie overigens wel, maar dan in het buitenland en voor een belangrijk deel in Nederland. Niettemin heb ik de indruk dat in de Zuidafrikaanse zwarte theologie minder diepgaande theologische discussies plaatsvinden en dat ze er minder in is geslaagd een traditie van theologiseren te vestigen dan andere emancipatietheologieën.

Ik ga uit van de indeling van de ontwikkeling van de Zuidafrikaanse zwarte theologie in twee fasen, zoals die is ontwikkeld door de in 1983 in Kampen gepromoveerde Takatso Mofokeng.³⁸⁴ In het eerste stadium ontstaat het zwarte volk als zelfstandig subject, als volk van God. In de theologie ligt dan de nadruk op items als zelfbewustzijn, creativiteit en zwarte solidariteit. In een tweede stadium reageert de zwarte theologie op de versterkte tegenwerking en het groeiende geweld van de kant van de staat, waarvan het nu bewustgeworden zwarte volk het slachtoffer wordt en concentreert ze zich als reactie daarop op het probleem van het lijden, op de zin en de onontkoombaarheid daarvan.

Hoe de zwarte theologie met haar theologische reflecties wilde bijdragen aan het ontstaan van een 'black consciousness', die volgens haar probeert 'in de zwarte mens een gevoel van intrinsieke waarde en waardigheid als kind van God te wekken',³⁸⁵ hebben we al gezien. Ze maakt duidelijk dat zelfbeschikking voor zwarten een goddelijk recht is en dat de feitelijke onmacht van zwarten in Zuid-Afrika als een schending van dit recht dient te worden aangeklaagd.³⁸⁶ We hebben ook al gezien, dat volgens de zwarte theologie het christendom zoals dat door de

380 Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 101.

381 M. Motlhabi, 'The historical origins of black theology' 40.

382 A. Boesak, 'Banning black theology in South Africa' 187. M. Motlhabi ('The historical origins of black theology' 38) noemt de zwarte theologie in Zuid-Afrika echter een 'non-starter', iets dat nog niet echt van de grond is gekomen. Dat lijkt me overdreven.

383 Zo over orale theologie in het algemeen J. Mbiti, "Cattle are born with ears, their horns grow later" 50.

384 T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 19-21, 35-36.

385 D. Tutu, *The voice of one crying in the wilderness* 62.

386 A. Boesak, *Black theology, black power* 96-97; M. Buthelezi, 'Theological grounds for an ethics of hope' 155-156; dez., 'Ansätze afrikanischer Theologie' 54-56. Voor een soortgelijk verhaal over de feitelijke armoede van zwarten zie t.a.p. 81, 93.

witte missionarissen werd verkondigd, het zelfbewustzijn van de zwarten heeft ondergraven door zich tegenover de autochtone cultuur van de zwarten op te stellen en zo die cultuur heeft helpen afbreken.³⁸⁷ Op deze zaken ga ik hier dus verder niet meer in. Wel wil ik wijzen op het interessante debat dat ontstond toen de zwarte theologie probeerde de relatie tussen christendom en autochtone zwarte cultuur anders te begrijpen dan bij de missionering gebeurd was.

'De zwarte theologie gelooft werkelijk dat het mogelijk is, weer op te nemen wat voor de komst van de witten in de Afrikaanse traditie heilig was,' zo zegt Allan Boesak.³⁸⁸ Het probleem is echter dat ook het apartheidssysteem het weer opnemen van centrale waarden uit de Afrikaanse cultuur zegt na te streven. Daniel Malan, dominee en eerste premier van Zuid-Afrika voor de Nationale Partij, noemde het streven naar behoud van de traditionele cultuur zelfs een kernpunt van apartheid en schreef: 'Apartheid is gebaseerd op datgene waarvan de Afrikaners geloven, dat het hun goddelijke roeping is – de heiden tot het christendom bekeren zonder zijn nationale identiteit uit te wissen.'³⁸⁹ Sommige voorstanders van apartheid dachten daarom bij het ontstaan van de zwarte theologie even, dat haar doelstellingen uiteindelijk met het systeem te verenigen waren.³⁹⁰

Naar aanleiding daarvan heeft met name de lutherse zwarte theoloog en bisschop Manas Buthelezi geprobeerd duidelijk te maken, wat het verschil is tussen de wijze waarop de zwarte theologie wil aansluiten bij de ervaringen en de cultuur van zwarten enerzijds en de zendingsidealen van de nederduits-gereformeerde kerk anderzijds, zoals die door Malan tot uitgangspunt van het apartheidssysteem zijn gemaakt. Buthelezi maakt daartoe een onderscheid tussen een 'etnografische' en een 'antropologische' benadering van de relatie tussen christelijke boodschap en cultuur. Bij de etnografische benadering wordt er volgens hem een relatie gelegd tussen een – met behulp van de methoden van de etnografie – gereconstrueerde Afrikaanse cultuur en de christelijke boodschap. Buthelezi heeft verschillende bezwaren tegen deze benadering. De cultuur wordt op deze manier volgens hem als een statisch geheel beschouwd en de methode is op het verleden gericht. Maar het belangrijkste is dat hier opnieuw de zwarte identiteit van buitenaf wordt vastgelegd, door veelal witte wetenschappers die zich beschouwen als kenners van de Afrikaanse cultuur. Terwijl het volgens hem juist belangrijk is daarmee te breken. 'De ketenen waarvan de zwarte man verlost dient te worden zijn de mythen over wat het betekent zwart te zijn.'³⁹¹

387 M. Buthelezi, 'The theological meaning of true humanity' 101; dez., 'Ansätze afrikanischer Theologie' 67, 73-74; G.C. Mokoka, *Black experience in black theology* 95; S. Ntwasa/B. Moore, 'The concept of God in black theology' 22; S. Ntwasa, 'The concept of the church in black theology' 111-112. A. Boesak (*Black theology, black power* 65) trekt daaruit de conclusie, dat de geschiedenis op dit punt verder dient te worden onderzocht.

388 A. Boesak, *Black theology, black power* 152.

389 Gecit. t.a.p. 113, voor de zendingsopvatting van de Afrikaners, zie F.A. Jaarsveld, 'The Afrikaner's idea of his calling and mission'.

390 H. Dejung, 'Reaktionen auf schwarze Theologie in Südafrika' 15; T. Sundermeier, 'Schwarzes Bewusstsein' 11.

391 M. Buthelezi, 'African theology and black theology' 23-24.

Hij pleit daarom voor wat hij noemt een antropologische benadering, die niets te maken heeft met de culturele antropologie als wetenschap – die duidt Buthelezi aan als etnografie –, maar waarbij wordt uitgegaan van het naakte menszijn van zwarten in een situatie van onderdrukking. In die situatie wordt door hen God ontmoet. Het gaat om een betekenisvolle en bevrijdende theologie van en voor zwarten in die situatie. Daarbij kan uiteraard door zwarten gebruik worden gemaakt van hun culturele erfenis, maar slechts voorzover die door henzelf voor hun situatie van belang gevonden wordt.³⁹² Over de relevantie van die erfenis voor het heden wordt door zwarte theologen in Zuid-Afrika verschillend gedacht.³⁹³ Maar allen gaan ervan uit, anders dan het apartheidssysteem, dat zwarten zelf, vanuit hun eigen concrete ervaring en zelfbewustzijn, moeten uitmaken in welke zin de traditionele cultuur van belang is.

In een eerste stadium probeert de zwarte theologie dus het zwarte zelfbewustzijn te bevorderen in het licht van Gods openbaring. Ze wordt echter volgens Mofokeng al snel gedwongen over te gaan tot een tweede stadium, waarin ze zich in haar reflecties concentreert op het lijden.³⁹⁴ Het wordt immers al snel duidelijk, dat de apartheidsstaat harder optreedt naarmate de zwarten zelfbewuster voor hun rechten en hun vrijheid opkomen, dat de strijd voor vrijheid het leven niet vrijer maar onverdraaglijker maakt en de strijders voortdurend dreigen status, naam, eigendom, familie en zelfs hun leven te verliezen.³⁹⁵ In dat stadium richt de zwarte theologie haar aandacht op Jezus' lijden en kruisdood.

Dat lijden en die dood maken voor haar allereerst duidelijk – en daarin is de zwarte theologie verbonden met de andere vormen van emancipatietheologie – dat Jezus met de zwarten een onderdrukte en verworpen geworden is, dat hij

392 T a p 20-24, dez, 'Ansätze afrikanischer Theologie' 111-129, dez, 'Toward indigenous theology in South Africa' 61-74' dez, 'An African theology or a black theology?' Vgl ook B Goba, 'Doing theology in South Africa' 23-26, T.A Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 12, B Moore, 'What is black theology?' 6 Buthelezi meent, ten onrechte, dat de zgn. Afrikaanse theologie, die zich toelegt op het ontwikkelen van een contextuele theologie voor zwart Afrika, op de etnografische methode is gebaseerd

393 Voor Buthelezi's eigen verwerking van de Afrikaanse traditie, zie 'The theological meaning of true humanity' 79-100, dez, 'Ansätze afrikanischer Theologie' 100-102, vgl voor de discussie hierover T Sundermeier, 'Schwarzes Bewusstsein' 18, D.J Bosch, 'Stromingen in de Zuid-afrikaanse zwarte theologie' 97-106 Voor een nauwe aansluiting bij de Afrikaanse cultuur wordt gepleit in S.P Lediga, 'A relevant theology for Africa' 28, D.D.L Makhathini, 'Black theology' 9-11, K.E.M Mgojo, 'Church and Africanisation', G.C Mokoka, *Black experience in black theology* 72-81, 116 e.v., I.J Mosala, 'Ethics of the economic principles', dez, 'The relevance of African traditional religions', M Motilhabi, 'The concept of morality in African tradition', dez, 'The historical origins of black theology', J.B Ngobane, 'Theological roots of the African independent churches', G.M Setiloane, 'Salvation and the secular', E Mosothoane, 'De boodschap van het nieuwe testament', D Tutu, 'Enige Afrikaanse inzichten in het oude testament' Overigens meent G.M Setiloane ('Theological trends in Africa' 49-50), dat de zwarte theologie steeds meer in de richting van de Afrikaanse theologie opschuift en in toenemende mate aandacht heeft voor de Afrikaanse culturele erfenis

394 Mofokeng legt de grens bij de rellen in Soweto in 1976 Die onlusten en het gewelddadige optreden van de Zuidafrikaanse politie leidden tevens tot een duidelijke standpuntbepaling tegen apartheid van de leiders van verschillende kerken, vgl J.W De Gruchy, *The church struggle in South Africa* 174-175

395 Z. Kameeta, 'Christus in der schwarze Theologie' 99-100.

allereerst één van hen is en geen 'umlungu' (witte) en 'nkosana' ('baas'), dat zijn beloften allereerst hen gelden.³⁹⁶ Maar in het licht van de door de zwarten aan den lijve ervaren repressie benadrukt Manas Buthelezi daarnaast, dat Jezus in zijn lijden en dood het geweld verduurde en doorstond en precies daarin van God getuigde. Buthelezi beschouwt het lijden en sterven van zwarten voor bevrijding in Zuid-Afrika als een soortgelijke getuigenis.³⁹⁷ Immers, zo voegt Zephanya Kameeta hieraan toe, de verrijzenis laat zien dat God Jezus' levensweg en zijn acceptatie van lijden en dood goedkeurde en doorbrak de macht van de dood. Het is de zonde van de onderdrukkers dat zij vertrouwen op hun macht om hun tegenstanders te doden; zo doen ze alsof de dood Jezus inderdaad heeft kunnen vasthouden, alsof de dood in zijn opstanding niet overwonnen is.³⁹⁸ De dood, zegt Julian Kunnie, is niet de laatste bepalende factor, want in elke kruisiging ligt een glorieuze verrijzenis.³⁹⁹

In dit licht concludeert Takatso Mofokeng, dat het lijden van de onderdrukten in de strijd om bevrijding als daad van liefde enerzijds echt lijden is, maar anderzijds niet voor niets zal blijken te zijn en op zichzelf al een overwinning is op de angst en de drang naar zelfbehoud.⁴⁰⁰ Het is niet nodig voor het lijden te vluchten en er kan een zekere acceptatie van het lijden plaatsvinden; de strijd om bevrijding wordt een strijd van de hele zwarte gemeenschap in verleden, heden en toekomst.⁴⁰¹ Langs deze weg, zegt Desmond Tutu, ontvangt het lijden een nieuwe status en wordt zelf deel van het goddelijke verlossingswerk.⁴⁰² Elke boei, elke schop, elke dag eenzame opsluiting, elke elektrische schok, elke marteling, elke vernedering, iedereen die sterft nadat hij geslagen is, elke traan is een stap voorwaarts op weg naar de bevrijding in het voetspoor van de lijdende Jezus, durft Kameeta zelfs te zeggen.⁴⁰³

Dit zit er allemaal achter als de zwarte theologie zegt: 'onze God heeft onze kwellingen gezien en gehoord en is afgedaald om ons te verlossen. En hij geeft kracht om te redden.'⁴⁰⁴

Hiermee is in feite al antwoord gegeven op de vraag naar de specifiek theologische bijdrage van de Zuidafrikaanse zwarte theologie aan de zwarte bevrij-

396 T a p 105, A Boesak, *Black theology, black power* 141, die een ongepubliceerd paper van Makhathini citeert

397 M Buthelezi, 'Black theology' 52-53, vgl. dez., 'Violence and the cross in South Africa' 53

398 Z. Kameeta, 'Christus in der schwarze Theologie' 93-95

399 J. Kunnie, 'Christianity, black theology and liberating faith'

400 T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 39-46

401 T a p 23, 39-40, Mofokeng sluit zo niet alleen aan bij de christelijke traditie, maar ook bij de Afrikaanse traditie waar de mens als deel van een gemeenschap wordt gezien, een gemeenschap die vorige en toekomstige generaties omvat

402 D. Tutu, *Versöhnung ist unteilbar* 55

403 Z. Kameeta, 'The cross in the world' 14, vgl. ook het anonieme 'Victory through death' 7

404 D. Tutu, 'The theology of liberation in Africa' 166, A. Boesak, 'The relationship between text and situation' 34 – Zoals duidelijk zal zijn staat de goddelijkheid van Jezus Christus in de zwarte theologie niet ter discussie, B. Goba ('Doing theology in South Africa' 27) stelt daarom, dat 'black theological reflection is grounded in a christology reflecting the neo-orthodox position of Karl Barth'

dingsstrijd. Vanuit de opvatting dat bevrijding het evangelie van Jezus christus is en niet slechts een deel ervan of verenigbaar ermee,⁴⁰⁵ beschouwt de zwarte theologie het als haar eerste taak bij te dragen aan de strijd van zwarten voor bevrijding. Maar de zwarte theologen beschouwen het als hun specifiek theologisch taak te voorkomen, dat de zwarten hun eigen context en hun eigen strijd absoluut gaan stellen.⁴⁰⁶ Zij benadrukken dat God de bevrijder van allen is en dat de zwarte theologie slechts een poging is de theologie in de Zuidafrikaanse context te laten zijn wat ze overal zijn moet, namelijk bevrijdend.⁴⁰⁷ Daarnaast beschouwen zij het, zoals we gezien hebben, ook als hun theologische taak om de hoop open te houden voor de wanhopigen, voor hen die menselijkerwijs gesproken geen hoop hebben op bevrijding. 'De kerk van God moet zeggen dat dit, ondanks al de schijn van het tegendeel, Gods wereld is.'⁴⁰⁸

1.2.5 Besluit

In het voorgaande zijn de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, de feministische theologie, de Noordamerikaanse en de Zuidafrikaanse zwarte theologie beschreven als vormen van theologie die direct verbonden zijn met concrete maatschappelijke emancipatiebewegingen.

Deze emancipatietheologieën kunnen op minstens twee fundamenteel verschillende manieren benaderd worden. Men kan ze zien als in de eerste plaats theoretische, theologische uitdrukkingen van een maatschappelijke strijd. Lijden, onderdrukten en uitgesloten strijden immers niet alleen tegen maatschappelijke structuren en wetten, tegen rechters en politie, maar ook tegen ideeën die het bestaande als vanzelfsprekend, juist en onvermijdelijk laten zien.⁴⁰⁹ In die lijn kan men zeggen, dat emancipatietheologen met name strijden tegen religieuze en theologische ideeën met deze werking.

Dat doen ze zeker ook. Maar doorslaggevend voor de andere benadering van de emancipatietheologieën, de benadering waarvoor in deze studie is gekozen, is dat die bevrijdingsstrijd in de optiek van de emancipatietheologen zelf de belichaming is van een ten diepste theologisch project. Duidelijk is geworden, dat zij in het concrete verzet van armen, vrouwen en zwarten de aanwezigheid zien van God, c.q. Gods geest. Zij beschouwen, in de woorden van Gustavo Gutiérrez, de geschiedenis als de tempel van God. God is de God van de geschiedenis, de geschiedenis is de plaats waar God ontmoet kan worden, in het bijzonder in de

405 A. Boesak, 'Auszug aus der Wüste' 153-154; dez., *Black theology, black power* 9. Boesak ('The relationship between text and situation' 37-38) verdedigt deze stelling met de bewering, dat door de in Jezus bewerkte verzoening alle scheiding ongedaan gemaakt is.

406 A. Boesak, 'Auszug aus der Wüste' 153-154; dez., *Black theology, black power* 144-149; A. Moyo, 'Christus, Befreier oder Versöhner?' 151. Ten onrechte menen Zuidafrikaanse theologen zich op deze manier tegenover James Cone op te stellen.

407 S. Maimela, 'Current themes and emphases in black theology'.

408 D. Tutu, *The voice of one crying in the wilderness* 5-6. In dez., 'Spirituality, Christian and African' worden de taken van de zwarte theologie onder de noemer gebracht van de ontwikkeling van een nieuwe spiritualiteit.

409 Vgl. voor een beschrijving van de strijd van zwarten en vrouwen op het niveau van ideeën C. Benard, *Die geschlossene Gesellschaft und ihre Rebellen*.

strijd om bevrijding van lijdenden, onderdrukten en uitgesloten.⁴¹⁰ Daarom heeft voor hen die bevrijdingsstrijd zelf een theologische dimensie. Vanuit de godsontmoeting in die strijd en om hierover te reflecteren gaan de emancipatietheologen in discussie met enerzijds de theologische traditie en anderzijds met de sociale filosofie en de sociale wetenschappen. Dit leidt ertoe, dat in deze studie de emancipatietheologieën niet worden beschouwd als legitimatietheorieën voor een bepaald, van buiten de theologie komend maatschappelijk engagement⁴¹¹ of als zonder meer een politisering van geloof en theologie.⁴¹² Emancipatietheologieën zijn uiteindelijk en ten diepste manieren om Gods aanwezigheid in de geschiedenis waar te nemen en God in de huidige wereld ter sprake te brengen. Het zijn vormen van theologie in de strikte zin van het woord en als zodanig zullen ze hier besproken worden.

Deze benadering van de emancipatietheologieën impliceert dat hun plausibiliteit kan worden onderzocht. Immers, zijzelf verantwoorden hun theologische grondopties in confrontatie met de theologische traditie en hun beeld van de samenleving verantwoorden ze in discussie met sociale theorieën. Beide vormen van verantwoording kunnen vanuit het ethos van de kritische discussie worden onderzocht op hun deugdelijkheid en worden vergeleken met wat op deze gebieden in de universitaire theologie gebruikelijk is. Dat zal in hoofdstuk 3 en 4 van deze studie gebeuren.

Maar daarvóór is eerst iets anders nodig. Wie ervan uitgaat dat aan de emancipatietheologieën een bepaalde godsontmoeting in de geschiedenis ten grondslag ligt die beweert daarmee, dat een theologische discussie met de emancipatietheologen uiteindelijk een discussie is over de godsleer. Wie of wat is God volgens de joodse en christelijke traditie en waar kan zij worden ontmoet? In het volgende hoofdstuk ga ik na wat het betekent dat het in deze studie uiteindelijk om deze vraag draait. Hoe staan emancipatietheologieën en universitaire theologie op dit punt ten opzichte van elkaar?

410 Vgl. G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 37.

411 H.M. Vijver, *Theologie en bevrijding* 157. Het interessante is dat Vijver vervolgens beweert, dat de bevrijdingstheologie haar eigen positie als theologische legitimatietheorie niet goed doorziet en theologische en maatschappijanalytische uitspraken te nauw met elkaar verbindt (165-187).

412 Dat is de keerzijde van Vijver's verwijt, waar zijn promotor H.M. Kuitert (*Alles is politiek, maar politiek is niet alles*, passim) de nadruk op legt. Het verwijt dat de bevrijdingstheologie tegelijkertijd het geloof onrechtmatig politiseert en daarmee de politiek sacraliseert, wordt nogal eens naar voren gebracht, door individuele theologen maar ook in officiële kerkelijke documenten.

2 Het theo-logisch kader van de discussie

Universitaire theologie en emancipatietheologieën over de drieëne God

De universitaire theologie is een dubbelzinnig fenomeen. Het ethos van de kritische discussie houdt universitaire theologen voor dat iedereen serieus genomen moet worden, feitelijk echter geven ze het recht van spreken alleen aan levende en gezonde, mondige en redelijke mensen en worden gestorvenen, onderdrukten, onmondigen en verontwaardigden van het gesprek uitgesloten. Zij zeggen dat ieder standpunt serieus genomen moet worden en op argumenten onderzocht, maar als culturele kapitalisten zijn ze steeds geneigd iedereen uit te sluiten, die niet de – door hen gevormde – juiste taal spreekt of in de – door hen vastgestelde – juiste vorm argumenteert.

De emancipatietheologen doorbreken de geslotenheid van de universitaire theologie en spreken in verbondenheid met mensen die lijden, onderdrukt worden, onmondig zijn en vóór-hun-tijd sterven. Zij bekritiseren de universitaire theologie, die door haar uitsluitingsmechanismen meewerkt aan lijden en onderdrukking en wijzen op de flagrante tegenspraak die dit impliceert met de boodschap in dienst waarvan zij zich pretendeert te stellen. Zo maken de emancipatietheologen de onmogelijkheid duidelijk van de positie van degenen die hierin professor zijn, dat Jezus christus is gekruisigd en de apostelen zijn gegeseld.¹ Zij laten zien, dat ook de universitaire theologie zich uiteindelijk beroept op Jezus als de christus, als de zoon van God, die de volheid van de menselijke onderdrukking op zich heeft genomen tot de dood, ja tot de dood aan het kruis (Fil 2, 8)² en die volgens het christelijk geloof door de God die hij zijn vader noemde uit de doden is opgewekt. Ze laten zien, dat de geest die zij ontmoeten in de concrete emancipatiebewegingen waarmee ze zich verbinden, dezelfde God is als die waar ook de universitaire theologen over spreken, ook al willen deze dat vaak liever niet weten.

Ik gebruik de woorden 'vader', 'zoon' en 'geest' hier nadrukkelijk en met opzet. Ik denk dat de discussie tussen de universitaire theologie en de emancipatietheologieën het beste kan worden gezien als in laatste instantie een discussie over de God die zich volgens de christelijke traditie doet kennen als vader, zoon en geest. De recent in de westerse theologie opgeleefde triniteitsdiscussie biedt naar

1 S. Kierkegaard, *Die Tagebücher* IV, 177.

2 P. Eicher, 'Gott handelt durch sein Wort' 255.

mijn overtuiging een kader, waarbinnen de strijdpunten tussen de emancipatietheologieën en de universitaire theologie op een verhelderende manier ter sprake kunnen worden gebracht.

In een eerste paragraaf wil ik laten zien, dat zowel de universitaire triniteits-theologieën als de emancipatietheologieën uitlopen op een theologie van de heilige geest. Dat wil zeggen, dat ze pretenderen Gods aanwezigheid in de wereld hier en nu aan het licht te brengen. Het gaat bij een triniteitsleer, anders dan vaak het geval lijkt, uiteindelijk niet om een speculatie over God in zichzelf, maar om een theorie van Gods aanwezigheid in de geschiedenis. In de tweede paragraaf ga ik in op de inhoud van het spreken van emancipatietheologen en universitaire theologen over Gods aanwezigheid in die geschiedenis en probeer ik de verschillen daartussen te achterhalen. In de derde paragraaf onderzoek ik de methodologische consequenties van die verschillen en geef ik aan hoe de plausibiliteit van de emancipatietheologieën kan worden onderzocht op een wijze die voldoet aan de universitair-theologische normen.

2.1 Spreken over God als vader, zoon en geest

Om voor de eigen situatie te ontdekken hoe het christelijk spreken over God in de wereld eigenlijk gestalte behoort te krijgen, heeft de universitaire theologie zich een tijd sterk geconcentreerd op de geschiedenis van Jezus van Nazaret, op de christologie. Sinds enige tijd is haar aandacht van daar aan het verschuiven naar de theo-logische vraag bij uitstek, de gods-vraag.³ Vanuit wat ze in haar speurtocht naar Jezus de christus gevonden heeft, vraagt ze nadrukkelijk wie toch die God is die in zijn geschiedenis ter sprake komt, hem volgens de overlevering heeft doen opstaan uit de doden en hem in de heilige geest opnieuw aanwezig doet zijn onder zijn volgelingen. En het is in het verband van deze studie van belang, dat daarbij 'de vraag naar de "gebroken" verhouding van God tot de geschiedenis en meer toegespitst vooral de verhouding van God tot het lijden en onze ervaring van onmacht in de geschiedenis' centraal staat.⁴ Het is immers de vraag die uiteindelijk ook bij de emancipatietheologen in het middelpunt staat. Zij beantwoorden haar door hun godsonmoeting in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting ter sprake te brengen. Dat antwoord proberen ze vervolgens te verantwoorden, onder meer in confrontatie met de christelijke traditie, en daarbij maken ze gebruik van de elementen uit de christologische discussies onder universitaire theologen en in sommige gevallen ook van de discussie over de triniteit.

Op de christologie kom ik in het volgende hoofdstuk uitvoerig terug. In deze paragraaf begin ik met de reconstructie van de trinitaire inbedding ervan. Eerst ga ik in op de recente triniteitsdiscussie in de westerse theologie, vervolgens op de elementen van een triniteitstheologie die in de emancipatietheologieën

3 H Kung, *Menschwerdung Gottes* 5

4 M E Brinkman, 'Pannenberg's verstaan van de triniteit' 37; vgl D Wiederkehr, 'Kreuz/Leid' 359-360

aanwezig zijn, om tot slot kort iets te zeggen over de relatie van beide met de traditionele triniteitsleer, zoals die in de eerste vier eeuwen van de kerkgeschiedenis is ontstaan. De intentie daarbij is steeds te laten zien, dat het spreken over God als vader, zoon en geest een nadere reflectie over Gods aanwezigheid in de geschiedenis mogelijk maakt.

2.1.1 De drieëne God in de westerse universitaire theologie

Twee samenhangende ontwikkelingen lijken verantwoordelijk voor de groeiende belangstelling voor de triniteitstheologie binnen de westerse universitaire theologie. Ten eerste is er de al gesignaleerde concentratie van theologie en geloof op de figuur van Jezus. Ten tweede is men in toenemende mate doordrongen geraakt van wat traditioneel heet het genadekarakter van het geloof, dat wil zeggen het inzicht, dat geloofsuitspraken – en daarmee ook theologische uitspraken – betekenis moeten hebben voor het heil van mensen.⁵ Daarom concentreert men zich bij de godsleer bijvoorbeeld niet op Gods volkomenheid in zichzelf, maar op de vraag wie God voor ons is.⁶

Nu is de noodzaak van een concentratie van de theologie op 'God-voor-ons' al in de zestiende eeuw door Martin Luther geformuleerd. De huidige universitaire theologie trekt hier echter een specifieke conclusie uit die bij Luther niet te vinden is. Zij meent dat het geboden is het heil van godswege ter sprake te brengen op een manier die voor mensen in hun specifieke historische situatie geloofwaardig is. Een aantal universitaire theologen gelooft dat juist de triniteitsleer kan helpen om zinvol over God te spreken in een wereld, die met haar 'oorlogen, de volkerenmoord in onze eeuw, de sociale conflicten en ongerechtigheden en de zich toespitsende crisis in de verhouding tussen mens en natuur meer aanleiding lijkt te geven om aan het bestaan van een goed en almachtig wezen te twijfelen.'⁷ 'De gesprekspartner van de huidige theologie is de lijdende mens', zegt één van hen zelfs in een formulering die dicht bij de emancipatietheologen lijkt te staan. Daarom kan God volgens hem alleen ter sprake worden gebracht door te verwijzen naar de christologie en met name naar het lijden van Jezus de christus aan het kruis.⁸ In de verbondenheid met dat lijden en in het protest ertegen in de verrijzenis laat God zien, dat zij een God van mensen wil zijn. Het is dus vooral om de verbondenheid van God met de geschiedenis van mensen zichtbaar te maken, dat een aantal universitaire theologen na hun theologische onderzoek naar Jezus van Nazaret als de christus opnieuw is gaan spreken over de drieëne God.⁹ Kort gezegd: de recente christologie heeft enerzijds de christus proberen te ontmoeten in het met behulp van historisch-kritische methoden

5 W. Breuning, 'Zur Einführung' 8

6 L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* 8

7 H. Fritzsche, 'Der christliche Gott als der trinitarische Gott' 3.

8 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* 201, 205, vgl. W. Hryniewicz, 'Le Dieu souffrant?' 333-334

9 Een aantal theologen heeft dan ook eerst een christologie geschreven en daarna een triniteits-theologie. Vgl. b.v. C. Duquoc, *God anders* als vervolg op *Jésus homme libre*, W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* als vervolg op *Jesús der Christus*, J.P. Mackey, *The Christian experience of God as Trinity* als vervolg op *Jesús, the man and the myth*.

gereconstrueerde beeld van de historische Jezus en heeft anderzijds in de menselijke hoop de komende christus willen ontdekken.¹⁰ De recente triniteitsdiscussie probeert de resultaten van deze dubbele poging vruchtbaar te maken voor het denken over God en haar relatie met de wereld.

De aansluiting bij de christologie en de concentratie op Gods verbondenheid met de geschiedenis van mensen maakt, dat het recente spreken over de triniteit aanzienlijk verschilt van de overgeleverde triniteitsleer, al wordt dat door theologen niet altijd even duidelijk aangegeven. Karl Rahner, minstens in katholieke kring de 'vader' van de recente ervaring van de triniteitsdiscussie, wijst op het geïsoleerde en abstracte karakter van de neoscholastieke triniteitsleer, zoals die tot het tweede Vaticaans concilie in de katholieke theologie functioneerde. 'Dit geheim [van de triniteit, E.B.] lijkt alleen maar omwille van zichzelf te zijn meegedeeld.' Maar, zo voegt Rahner daar onmiddellijk aan toe, 'zo kan het niet zijn. De triniteit is een heilsmysterie.'¹¹ En in navolging van Karl Barth, die meent dat de triniteitsleer de vraag beantwoordt wie God is en die zegt dat het daarvoor nodig is te kijken naar hetgeen God doet en naar hetgeen hij bewerkt,¹² zegt Rahner dat Gods drieëenheid alleen zinvol ter sprake kan worden gebracht als we kijken naar de wijze waarop God zich in de geschiedenis doet kennen. Zijn conclusie:¹³

'In zoverre het ons vergoddelijkende heil midden in het bestaan van de enkeling aankomt, noemen we het in waarheid "heilige pneuma", "heilige Geest". In zoverre deze één-en-dezelfde God in de concrete historiciteit van ons bestaan er strikt als zichzelf voor ons in Jezus Christus is – hijzelf, en geen vertegenwoordiging – noemen we hem "logos" of "Zoon". In zoverre juist deze God, die als Geest en logos zo bij ons arriveert altijd de onuitsprekelijke, het heilige geheim, de onbevattelijke grond en oorsprong van zijn arriveren in Zoon en Geest is en zichzelf als zodanig in stand houdt, noemen wij hem de ene God, de Vader.'

Rahner probeert met deze abstracte zinnen ten minste duidelijk te maken, dat we slechts vanuit de manier waarop God in de geschiedenis kenbaar is als vader, zoon en heilige geest, over haar kunnen spreken als in zichzelf de drieëne. God openbaart zich als degene die zij is, Gods openbaring is zelfopenbaring en God geeft zich in haar geschiedenis met de mensen te kennen. Rahner drukt dat technisch, met een onder vaktheologen al bijna klassiek geworden formulering, als volgt uit: 'De economische triniteit is de immanente triniteit en omgekeerd'; dit wil zeggen, de manier waarop God zich in de geschiedenis als vader, zoon en

10 J. Moingt, "Montre-nous le Père" 307-308. Beide vormen van christologisch denken komen in het volgende hoofdstuk uitvoeriger ter sprake.

11 K. Rahner, 'Der dreifaltige Gott' 322.

12 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 400.

13 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* 141.

geest meedeelt – ‘economische triniteit’ – is de manier waarop God in zichzelf – ‘immanente triniteit’ – vader, zoon en geest is.¹⁴

Maar wat is dan nog het belang van een triniteitsleer, als ze geen waarde in zichzelf heeft en slechts *verwijst* naar de manier waarop God zich in de geschiedenis doet kennen? Heel in het algemeen kan men vaststellen dat het expliciet nadenken over het beeld dat we van God hebben van belang is, omdat er een nauw verband bestaat tussen gedrag van mensen en hun godsbeeld.¹⁵ Bij nader toezien kan men aan een expliciete godsleer twee functies toeschrijven, een demonstratieve en een onderscheidende. Een theorie over God *laat zien* dat de mensen die een bepaald godsbeeld aanhangen aan een bepaalde werkelijkheid of een bepaalde praxis een absoluut belang toekennen (1) en maakt zo tevens duidelijk, waarin die mensen *verschillen* van anderen (2).¹⁶

Wie God in de christelijke zin als triniteit ziet, onderscheidt zich volgens de universitaire theologie van anderen, omdat zij of hij het lijden, de dood en de verrijzenis van Jezus van Nazaret aanwijst als de praxis van absoluut belang, de ‘plaats’ waar God ontmoet kan worden. In Jezus de christus blijkt wie God is en daarmee wie en wat wij uiteindelijk in de ogen van God zijn. De triniteitsleer maakt duidelijk, dat God in Jezus een menselijke geschiedenis aanneemt als haar eigen geschiedenis en formuleert langs die weg niet alleen een theorie over de verhouding tussen God en die speciale geschiedenis, maar tevens over God en haar verhouding tot de geschiedenis überhaupt.¹⁷ Met andere woorden, een triniteitsleer is een manier om de vraag te beantwoorden, hoe de geschiedenis theologisch moet worden gezien. Zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk is geworden is dit ook een centrale vraag voor de emancipatietheologieën en daarom is de confrontatie van de emancipatietheologieën met de recente universitaire-theologische discussie over de triniteit van belang.¹⁸

Afhankelijk van de christologie die ze erop nahouden kunnen westerse theologen in hun triniteitstheologie heel dicht bij de opvattingen van de emancipatietheologen komen. Voor de westerse universitaire theologie is door ‘Jezus’ zorgend verwijlen bij mensen’, zijn ‘bevrijdende en verblijdende omgang met mensen’ duidelijk geworden, dat de zaak van de mens de zaak van de God van Jezus is.¹⁹ Men kan hieruit de conclusie trekken, zoals een aantal universitaire theologen ook doet, dat God herkend wil worden in het lijden van armen en zwakken en

14 Dez., ‘Der dreifaltige Gott’ 328. Rahner’s standpunt is, zij het soms met wat kanttekeningen, in de theologie inmiddels vrijwel algemeen aanvaard.

15 J.L. Segundo, *A theology for the artisans of a new humanity* III, 10; vgl. R. Muñoz, *Der Gott der Christen* 14-28.

16 J.P. Mackey, *The Christian experience of God as trinity* 222-224; vgl. J.L. Segundo, *Jesus of Nazareth yesterday and today* I, 62-78.

17 E.A. Johnson, ‘Christology’s impact on the doctrine of God’ 148; J. Moingt, “Montre-nous le Père” 333; W. Pannenberg, ‘Der Gott der Geschichte’ 122; vgl. ook J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes* 67.

18 H. Berkhof (‘[Recensie]’ 157) signaleert met name in de triniteitstheologieën van E. Jungel, J. Moltmann en W. Pannenberg pogingen, om God en zijn geschiedenis met de mensen samen te denken. Op deze drie theologen zal ik in dit hoofdstuk dan ook nog uitvoerig terugkomen.

19 Formuleren uit de inhoudsopgave van E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*.

onherroepelijk begaan is met de bevrijding van de mensheid,²⁰ of dat God kennen gerechtigheid doen betekent, zich verbinden met Gods solidariteit met de lijdenden in deze wereld.²¹

Maar het bovenstaande kan gemakkelijk tot misverstanden leiden. De recente opleving in de universitaire triniteitsdiscussie is onder universitaire theologen zeker niet onomstreden. Dat God één in wezen is en tegelijkertijd vader, zoon en geest, dat wordt door de één als het centrale mysterie van het christelijk geloof beschouwd, terwijl de ander het ziet als een van de oorsprong van het christendom volkomen vervreemde speculatie.²²

Een duidelijke aanhanger van het eerste standpunt is Joseph Ratzinger, die stelt dat 'de belijdenis van de drieene God in de communio van de kerk' voor het christelijk geloof constitutief is.²³ Voor Ratzinger en zijn geestverwanten is het belang van de recente triniteitsdiscussie niet zozeer dat langs die weg wordt nagedacht over de verhouding tussen God en de geschiedenis, maar dat een centraal element uit de traditie wordt geactualiseerd. Voor deze theologen is de traditie de enige en volkomen maatgevende instantie in de theologie. Overigens is sinds het baanbrekende artikel van Rahner over de triniteit, dat al uit 1960 dateert, ook bij theologen die wat verder van Ratzinger afstaan regelmatig de klacht te horen, dat in het alledaagse geloof van christenen de triniteit geen rol van betekenis speelt. En deze constatering is voor hen een belangrijk motief om opnieuw over de triniteitsleer te gaan nadenken.²⁴ Een dergelijke benadering biedt echter weinig uitzicht op een vruchtbare discussie met de emancipatietheologieën, die immers niet in eerste instantie zijn gericht op het actualiseren van de traditie, maar op de ervaring van Gods Geest in de geschiedenis.

Tegenover de benadering waarvoor de theologie van Ratzinger model kan staan, beklemtont Hans Kung dat niet de triade vader, zoon en heilige geest het wezen van het christendom is. Het specifieke van het christelijk geloof is volgens hem in de allereerste plaats Jezus de christus zelf.²⁵ Wie uitgaat van de kerkelijke leer laat volgens Kung dat wat slechts een secundair criterium is voor de theologie, de plaats innemen van het primaire criterium, de bijbelse christus zelf.²⁶ Dit standpunt komt al dichterbij dat van de emancipatietheologen, die zich ook vaak expliciet op de in het nieuwe testament verhaalde geschiedenis van Jezus de christus beroepen, zij het niet met de exclusiviteit die dit beroep bij Kung heeft.

20 A. Nolan, *Jesus before christianity* 137-138

21 E.A. Johnson, 'Christology's impact on the doctrine of God' 156

22 H. Kung, *Exsistert God?* 764

23 J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre* 27. Ook W. Kasper (*Jesus der Christus* 203) noemt de belijdenis van de triniteit een 'Kurzformel' van het christelijk geloof.

24 L. Scheffczyk ('Uneingeloste Traditionen in der Trinitätslehre' 48) signaleert ook de aansluiting bij de traditie in de recente opleving van de triniteitsdiscussie, voor hem is dat positief.

25 H. Kung, *Christ sein* 578, vgl. ook H. Häring, 'Geschichtlichkeit' 60.

26 H. Kung, 'Anmerkungen zu Walter Kasper, "Christologie von unten?"' 173. Vgl. W. Kasper, 'Christologie von unten?' 169, waar Kung zich hier met name tegen richt. Lijnrecht tegenover Kung staat A. Brunner (*Dreifaltigkeit* 17), die zegt 'Das Vorgegebene Dogma bietet der Theologie die Grundlage, so wie das Naturgeschehen dem Wissenschaftler vorgegeben ist'.

Maar als het niet uit piëteit tegenover de traditie is, waarom zou men dan nog aandacht besteden aan het in de theologiegeschiedenis doorgaans zeer abstract opgevatte leerstuk van de triniteit?

Zoals gezegd expliciteert de triniteitsleer een godsbeeld dat het voelen, denken en handelen van mensen in hun concrete geschiedenis bepaalt. Tegelijkertijd legt ze een verbinding met datgene wat er in de geschiedenis van Jezus van Nazaret is gebeurd. Anders gezegd, spreken over de triniteit is open naar twee kanten, zowel naar de joodse en christelijke traditie – en dan met name naar datgene wat volgens christenen het centrum van die traditie is, de geschiedenis van Jezus de christus – als naar de eigen geschiedenis en de eigen situatie. Het is deze dubbele openheid die wat mij betreft het belang uitmaakt van de triniteitsleer. Tegelijkertijd wordt zo ook haar relativiteit duidelijk. Die dubbele openheid betekent namelijk methodisch gezien uiteindelijk, dat de triniteitsleer de hele theologie omvat, dat de hele theologie spreken is over de drieëne God. Men kan hieruit, met Karl Barth, de conclusie trekken dat de triniteit in de dogmatiek centraal moet staan, dat de dogmatiek met een triniteitsleer moet beginnen en er telkens op moet terugkomen. Immers, zo redeneert Barth, de triniteitsleer beantwoordt de vraag wie God is en we moeten toch eerst weten wie God is willen we verder over God kunnen spreken.²⁷ Maar Barth wijst er zelf op, dat in de bijbel de vraag wie God is beantwoord wordt door te vertellen wat God doet en bewerkt.²⁸ Men kan daarom met evenveel recht, met Barth's levenslange 'sparring partner' Friedrich Schleiermacher (1768-1834), de triniteitsleer tot afsluiting van de dogmatiek verklaren en beweren, dat met de behandeling van de rest van de dogmatiek ook het wezenlijke over de triniteit gezegd is.²⁹

Barth benadrukt, dat de triniteitsleer zowel Gods betrokkenheid bij de geschiedenis van Jezus de christus omvat als de manier waarop wij die geschiedenis opvatten. Zo maakt hij haar belang en centrale plaats duidelijk. Schleiermacher daarentegen beklemtoont, dat de inhoud van het denken over de geschiedenis van Jezus en het denken en handelen in de wereld hier en nu niet door de triniteitsleer wordt bepaald, maar dat die inhoud slechts kan worden achterhaald door te kijken naar de geschiedenis van Jezus van Nazaret en de gelovige respons daarop zelf. De functie van de triniteitsleer kan hierbij hooguit zijn, dat de verschillende elementen van die geschiedenis en van die respons met elkaar verbonden worden. Volgens Schleiermacher is de kerkelijke triniteitsleer 'niet onmiddellijk een uitspraak over het christelijke zelfbewustzijn' – en alleen dergelijke uitspraken horen, zoals bekend, volgens Schleiermacher eigenlijk in de theologie thuis – 'maar slechts een verbinding van verschillende van die uitspraken.'³⁰

27 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1 217.

28 T.a.p. 313.

29 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1831). Hier geciteerd naar *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre* 24. Over de 'discussie' van Barth met Schleiermacher zie B.A. Willems, 'Barth's afgebroken gesprek met Schleiermacher'.

30 [F. Schleiermacher,] *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre* 24.

Het loont de moeite Schleiermacher's denken over de triniteit nog wat nader te bekijken. Opvallend is namelijk dat hij nadrukkelijk zegt niet te willen beweren, dat de kerkelijke triniteitsleer een noodzakelijke verbinding van uitspraken over het vrome zelfbewustzijn zou zijn. Zonder triniteitsleer is het volgens hem best mogelijk orthodox te zijn.³¹ Schleiermacher is daarmee een voorbeeld voor wie zich verzetten tegen elke poging de overeenkomst met de dogmatische traditie van de kerk tot het centrale criterium van de theologie te maken. Hij lijkt zelfs helemaal niets van enige vorm van triniteitstheologie te moeten hebben gezien zijn bewering, dat de verschillende trinitaire speculaties in de loop van de kerkgeschiedenis los stonden van waar het volgens hem in de theologie om gaat en wat hij aanduidt als 'het christelijk vrome zelfbewustzijn', het in de concrete omgang met de wereld geleefde geloof.³² Toch lijkt het Schleiermacher uiteindelijk niet te gaan om het afschaffen van de triniteitsleer, maar om een begrenzing ervan en een 'Rückbindung'.³³ Hij meent dat de triniteitsleer, voor zover ze voor de theologie van belang is, maar twee dingen zegt: ten eerste dat er niets minder dan het goddelijke wezen in christus was en in de kerk als haar gemeenschapsgeest woont en dat we deze uitspraak noch in beperkte, noch in zeer oneigenlijke zin bedoelen; ten tweede dat we niets willen weten van bijzondere hogere wezens in christus en de kerk, als ware het lagere goden.³⁴ De verwantschap van Schleiermacher's opvatting met de eerder geciteerde uitspraak van Rahner valt onmiddellijk op.

Maar het gaat mij hier niet om de vraag of Schleiermacher's opvatting klopt. Schleiermacher is in het huidige kader vooral methodisch interessant. Hij trekt namelijk een conclusie die in de lijn ligt van de recent opgeleefde triniteitsdiscussie in de universitaire theologie, maar die daar doorgaans niet expliciet wordt geformuleerd. Schleiermacher meent, dat het de theologische functie van de triniteitsleer is beide genoemde uitspraken te doen. Hij meent dat de kerkelijke triniteitsleer – te beginnen met de leer die in de eerste eeuwen van het christendom is geformuleerd – deze functie niet goed vervult. Daarom neemt hij de taak op zich de traditionele triniteitsleer te veranderen.

De hedendaagse universitaire theologie spreekt over de triniteit vanuit de geschiedenis van Jezus van Nazaret, de christus en brengt deze in verband met onze geschiedenis. Consequent gedacht zou dat moeten betekenen, dat de triniteitsleer ook volledig vanuit deze beide geschiedenissen verstaan wordt³⁵ en dit zou heel nadrukkelijk moeten worden vastgesteld. De triniteitsleer is theologisch slechts van belang, omdat en voor zover ze laat zien hoe God zichtbaar wordt in de geschiedenis van Jezus de christus en omdat en voor zover ze kan helpen de werkzaamheid van die God in de geschiedenis hier en nu ter sprake te brengen.

31 T.a.p. 26.

32 T.a.p. 27.

33 Zo F. Beiser, *Schleiermachers Lehre von Gott* 234

34 [F. Schleiermacher,] *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre* 24.

35 H. Häring ('Ecce homo' 33) zegt dat heel nadrukkelijk voor de klassieke speculatieve christologie. Vgl. ook H. Kung, *Exsultet Gona?* 764-767; E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende* 531-545.

Zoals we hebben gezien zijn niet alle universitaire theologen die deelnemen aan de discussie over de triniteitsleer even consequent in hun gerichtheid op het zichtbaar maken van de sporen van de God van Jezus de christus. Sommigen doorbreken die inzet door de heractualisering van het triniteitsdogma als een zelfstandig doel na te streven en zijn daarmee in feite ontrouw aan een van de centrale inzichten van de theologische discussie in de laatste decennia, het inzicht namelijk dat in de christelijke theologie de figuur van Jezus van Nazaret als de christus van God centraal moet staan. Het is in ieder geval deze christologische concentratie die het mogelijk maakt de universitair-theologische discussie over de triniteit te verbinden met datgene wat de emancipatietheologen doen.

Maar hierbij moeten de verschillen tussen de emancipatietheologieën en de universitaire theologie niet voortijdig onder tafel verdwijnen. De universitaire theologen proberen de God van de geschiedenis te identificeren zoals die in de geschiedenis van Jezus openbaar is. Van daaruit zoeken ze naar de plaats en de wijze waarop die God zich hier en nu openbaart, waar haar geest zichtbaar is. De emancipatietheologen van hun kant gaan uit van de ervaring van Gods geest in een concrete beweging van verzet tegen lijden, uitsluiting en onderdrukking. Van daaruit brengen zij de geschiedenis van Jezus ter sprake en identificeren ze de zowel daarin als in hun eigen geschiedenis openbare God. Beide vormen van theologie, zo kan men zeggen, zijn uiteindelijk gericht op de heilige geest, maar door de emancipatietheologen wordt die geest concreet in hun eigen geschiedenis ontmoet, terwijl de universitaire theologie er zich op toelegt vanuit haar kennis van de traditie die aanwezigheid in de eigen geschiedenis te zoeken.

2.1.2 De drieëne God in de emancipatietheologieën

Na deze uitwijdingen over de triniteitsdiscussie in de universitaire theologie, besteed ik nu aandacht aan de wijze waarop de emancipatietheologen God als triniteit ter sprake brengen. Hierbij ga ik allereerst in op hun spreken over de geest, over Jezus de christus en over God de vader afzonderlijk, om zo hun impliciete triniteitsleer te achterhalen. Pas daarna behandel ik de wijze waarop sommige van hen expliciet over de triniteit spreken.

Centraal in de emancipatietheologieën staat de pneumatologie.³⁶ Het waarnemen van Gods geest in de geschiedenis is zowel hun uitgangspunt als hun doel. Bij de meeste van de emancipatietheologen leidt de gerichtheid op actuele ervaringen niet tot de radicale breuk met de christelijke traditie die we bij de 'revolutionaire' vleugel van de feministische theologie hebben gezien. De overgrote meerderheid blijft expliciet met de christelijke traditie verbonden, maar wil deze traditie radicaal herinterpreteren, haar herlezen vanuit de ervaring van strijd tegen lijden waarmee men verbonden is. Het spreken over de heilige geest als inspirator van het verzet tegen lijden, onderdrukking en

36 Vgl. E.J. Beker/J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek* IV, 79-101.

uitsluiting drukt precies zowel de eigen autonomie als de verbondenheid met de joodse en christelijke traditie uit.

In de Amerikaanse zwarte theologie sluit de pneumatologie aan bij de traditie van de zwarte kerken, waar 'de geest van God' geen abstract idee is, maar verwijst naar 'Gods aanwezigheid bij zijn volk en zijn wil om het de moed en de kracht te geven om het vol te houden'.³⁷ Deze geest wordt ook herkend in de 'black power'-beweging³⁸ en de in de geest bij de zwarten aanwezige christus is het uitgangspunt van de zwarte theologie.³⁹ De Zuidafrikaanse zwarte theologie kan aansluiten bij de in uiterst sterke betrokkenheid beleefde liturgie van Goede Vrijdag in de zwarte kerk, waar de afstand tussen het lijden van Jezus de christus en het eigen lijden van de zwarten verdwijnt. 'Zij hangen aan het kruis als slachtoffers van de macht van het blanke kwaad, Jezus' schreeuw in de verlatenheid is hun eigen schreeuw. (...) Je kunt zelfs zeggen dat er een identificatie plaatsvindt, zij het onbewust, tussen Jezus en henzelf'.⁴⁰ Vanuit deze identificatie wordt de geest van Jezus ook waargenomen in het ontstaan van een Zuidafrikaanse strijd om bevrijding, in het tot in de geschiedenis handelende subjecten worden van zwarten.⁴¹ De heilige geest is in de zwarte theologie dus tegelijkertijd aan de geschiedenis van Jezus de christus gebonden en zelfstandig en creatief werkzaam in de voortgaande geschiedenis sindsdien.

Ook in de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie wordt de geest tegelijkertijd gezien als de geest van Jezus en als zelfstandige, goddelijke persoon, die een eigen, zelfstandige en nieuwe geschiedenis realiseert.⁴² De geest is constitutief voor de theologie; authentiek theologiseren kan volgens de bevrijdingstheologen alleen maar vanuit een 'leven volgens de Geest van Jezus', een geest die mensen tot praktische solidariteit met lijdenden en onderdrukten brengt.⁴³ Soms ligt de nadruk hierbij op het feit, dat de geest de geest van Jezus is. Volgens Jon Sobrino is Jezus als de zoon de historische verschijningsvorm van God de vader, doordat hij duidelijk maakt hoe mensen in de geschiedenis met de vader in relatie moeten staan. En de heilige geest stelt deze vader en zoon in de gemeenschap van de gelovigen present en maakt een dergelijke realisatie mogelijk.⁴⁴ Juan Luis Segundo benadrukt anderzijds, dat de geest God-in-ons is en ons in staat stelt God op een nieuwe manier in de geschiedenis aanwezig te zien. Hij citeert Gregorius van Nazianze, die zegt: 'Het oude testament sprak openlijk over de Vader en meer verborgen over de Zoon. Het nieuwe testament wees helder en duidelijk naar de Zoon en meer verborgen naar de goddelijkheid van de heilige Geest. Nu woont de heilige Geest zelf onder ons en presenteert zichzelf openlijk

37 J.H. Cone, *The spirituals and the blues* 2.

38 Dez., *Black theology and black power* 58-61.

39 Vgl. Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 88

40 T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 28.

41 T.a.p. 35-38

42 L. Boff, *Erfahrung von Gnade* 287; vgl. voor een systematische behandeling van de pneumatologie vanuit het perspectief van de bevrijdingstheologie J. Comblin, *Der heilige Geist*

43 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* xxv, vgl. verder: dez., *The true church and the poor* 129-156; dez. *Bevrijding met Geest* passim; L. Boff, *Theologie hört aufs Volk* 17.

44 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* 269.

aan ons.⁴⁵ En op dit laatste ligt in zijn theologie de klemtoon. Maar dit accentverschil laat onverlet, dat volgens zowel Segundo als Sobrino God op een bijzondere wijze aanwezig is bij hen die lijden en strijden voor rechtvaardigheid.⁴⁶

Gezien het massief androcentrische karakter van de christelijke traditie is het logisch, dat de feministische theologie de nadruk legt op de autonomie van de heilige geest, op de vrijheid die zij ten opzichte van de traditie heeft om iets nieuws te scheppen. De 'revolutionairen' zeggen onomwonden, dat het zaak is met de christolatrie te breken en de voorstelling van God als vader en zoon volledig achter zich te laten,⁴⁷ maar ook christelijke feministen benadrukken, dat God in de geest op een nieuwe manier in de geschiedenis aanwezig is, een aanwezigheid die zich niet laat terugbrengen tot haar aanwezigheid in Jezus. 'Pinksteren is het feest van het mondig worden van de gemeente.'⁴⁸ Daarom kan de feministische theologie bij uitstek worden opgevat als een theologie van de heilige geest, een theologie 'die de beweeglijkheid van het handelen Gods in de Geest tracht aan het licht te brengen.'⁴⁹

Bovendien houdt de feministische theologie zich uitvoerig met de heilige geest bezig, omdat het hebreeuwse 'ruah' – waarvan het Griekse 'pneuma', het Latijnse 'spiritus' en het Nederlandse 'geest' vertalingen zijn – een vrouwelijk woord is en omdat de geest traditioneel gedacht wordt als uitgerust met een aantal als 'vrouwelijk' beschouwde eigenschappen. Daarom lijkt ze bij uitstek geschikt de vrouwelijke dimensie van God ter sprake te brengen.⁵⁰

De emancipatietheologen gaan uit van de ontmoeting met Gods geest in de strijd tegen lijden, maar geloven tegelijkertijd dat de geest die ze daar ontmoeten de geest van de God van Jezus de christus is. De emancipatietheologen toetsen deze overtuiging, door vanuit hun engagement een confrontatie aan te gaan met de geschiedenis van Jezus en de in deze geschiedenis openbare God. Over deze confrontatie gaat het in het volgende hoofdstuk uitvoerig.

Voor God als vader lijken de emancipatietheologen op het eerste gezicht weinig belangstelling te hebben. Alleen de feministische theologie houdt zich uitvoerig met 'God de vader' bezig. Zij gebruikt dit beeld in de eerste plaats als focus van haar kritiek op het androcentrisme en sexisme van het traditionele godsbeeld en de heersende theologie,⁵¹ maar blijft hier niet bij staan. Feministische theologen keren zich tegen het traditionele beeld van God de vader met het oog op een ander beeld van God, waarbij ze ervan uitgaan dat Jezus door het gebruik van de term 'vader' niet God als mannelijk wilde voorstellen, maar de overeenkomst

45 J.L. Segundo, *Theology for the artisans of a new humanity* III, 31.

46 T a p 44, J. Sobrino, 'Het geloof in de Zoon van God gezien vanuit een gekruisigd volk' 32-33

47 M. Daly, *Beyond God the Father* 69-97

48 C.J.M. Halkes, *Met Mirjam is het begonnen* 80

49 Dez., 'Feministische theologie' 97.

50 H. Pissarek-Hudelst, 'Feministische Theologie' (1981) 418.

51 Vgl. C.J.M. Halkes, 'De motieven van het protest in de feministische theologie tegen God de Vader'; dez., *Zoekend naar wat verloren ging* 51-81.

tussen hem en God wilde benadrukken.⁵² En de God waarmee Jezus zich identificeert door haar 'abba', vader te noemen en die zich op haar beurt in de verrijzenis met Jezus identificeert, die God verschilt volgens Elisabeth Schüssler Fiorenza in karakter niet zoveel van de godin waarover 'radicale' feministische theologen spreken.⁵³ Daarom is er volgens de 'reformistische' feministische theologen geen reden God hardnekkig met 'vader' te blijven aanspreken en geen vrouwelijke beelden te gebruiken voor God. De joodse en christelijke traditie biedt hiervoor ook aanknopingspunten.⁵⁴ God wordt in het oude testament niet alleen gezien als een sterke krijger-koning, maar ook als een troostende moeder (Jes 66, 13; Ps 131, 2); in het nieuwe testament niet alleen als een strenge patriarch, maar ook als een arme vrouw die bijna wanhopig haar verloren geldstuk zoekt (Lc 15, 8-10).

Afgezien van de feministische theologie stellen de emancipatietheologieën echter vooral de eenheid van God met Jezus centraal. 'God werd de jood Jezus van Nazaret', en deze incarnatie maakt duidelijk dat de bevrijding van de onderdrukten tot het wezen van God zelf behoort.⁵⁵ Niettemin blijft het idee behouden, dat God de vader de schepper van hemel en aarde is, het zelf niet historische fundament van de geschiedenis.⁵⁶ Met name de bevrijdingstheoloog Jon Sobrino maakt duidelijk, dat Jezus in nauwe relatie staat met God die hij zijn vader noemt, maar er niet mee samenvalt. Gods vrijheid, onbegrijpelijkheid en transcendentie verdwijnen niet met de verschijning van Jezus. In Jezus' spreken en handelen is God op een unieke wijze openbaar en nabij, maar Jezus verkondigt het koninkrijk van de God die hij zijn vader noemt en is niet zelf die God of dat koninkrijk; het koninkrijk van God is in hem niet gerealiseerd, maar nabijgekomen.⁵⁷ In deze zin wordt het onderscheid tussen God de vader en Jezus de christus door de emancipatietheologen vastgehouden. Ze reflecteren er doorgaans echter niet expliciet op. De vader en zijn koninkrijk blijven de 'uiteindelijke horizon van de werkelijkheid'.⁵⁸

Het wekt na dit alles hopelijk geen verbazing meer wanneer Jon Sobrino zegt, dat juist de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie – en ik voeg daaraan toe: evenals de Noordamerikaanse zwarte theologie,⁵⁹ de Zuidafrikaanse zwarte theologie en de feministische theologie – het nadenken over de drieëne God weer tot de theologische taak bij uitstek heeft gemaakt. 'De reden daarvoor is niet dat deze theologie over de triniteit speculeert, maar dat het theologiseren zelf een trinitair

52 M. Suchocki, 'The unmale God' 38-39.

53 E. Schüssler Fiorenza, 'Feminist spirituality' 138.

54 Vgl. b.v. Ph. Tribble, *God and the rhetoric of sexuality*.

55 J.H. Cone, *A black theology of liberation* 121; T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 243.

56 J.L. Segundo, *A theology for the artisans of a new humanity* III, 21-25.

57 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* xxiii; dez., *The true church and the poor* 42.

58 Dez., *Christology at the crossroads* xxiv. Vgl. voor een systematische reflectie op God, de vader van Jezus de christus, in het kader van de bevrijdingstheologie R. Muñoz, *Der Gott der Christen*.

59 Vgl. de poging de Amerikaanse zwarte theologie 'en langage trinitaire' te beschrijven door B. Chenu, *Dieu est noir*.

proces is, zelfs als de term "triniteit" niet in haar uitspraken voorkomt.⁶⁰ Door zo te theologiseren dat 'de Vader de uiteindelijke horizon van de werkelijkheid blijft, de Zoon het definitieve voorbeeld blijft hoe mensen met de Vader in overeenstemming kunnen zijn en de Geest van Jezus de authentieke manier van handelen blijft die ons tot zoons en dochters in en door de Zoon maakt',⁶¹ wordt volgens Sobrino duidelijk, waarom het voor een christelijk theoloog verantwoord is uit te gaan van ervaringen van verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting. Het spreken over een geest van God die de gemeenschap van onderdrukten bevrijdt om bevrijdend te worden,⁶² zoals de emancipatietheologen doen, maakt duidelijk dat God zich telkens op een nieuwe manier laat kennen en dat zij ons in de geschiedenis van de realisering van het koninkrijk heeft opgenomen.⁶³ Spreken over God kan daarom slechts in verwevenheid met die geschiedenis, vanuit die bevrijdende geest gebeuren. Het spreken over de zoon maakt duidelijk, dat het in de geschiedenis van Jezus is dat definitief duidelijk wordt wie God is en hoe mensen zich ten opzichte van God moeten gedragen. Jezus' handelen kan zo gezien worden als een telkens in de geschiedenis weer anders te realiseren norm en het lijden van de lijdenden wordt door hem in God opgenomen, door God geaccepteerd en in de verrijzenis overwonnen. Daarom kan dat lijden ook door de lijdenden geaccepteerd worden en tot het einde worden gedragen.⁶⁴ Het spreken over de vader als uiteindelijke horizon van de werkelijkheid maakt tenslotte duidelijk, dat er voor de realisering van het rijk van God zoals Jezus dat in woord en daad verkondigde nog een lange weg is af te leggen. Het houdt de schreeuw van de lijdenden, die in hun lijden om rechtvaardigheid roepen, levend. Samenvattend:

'In het christelijk geloof wordt God beschreven als Vader (hij is uiteindelijk een absoluut mysterie), als Zoon (in Jezus wordt ons de juiste manier getoond om deze Vader te begrijpen) en als Geest. De Geest duidt de opname van de mensen in de geschiedenis van God aan en de aanwezigheid van God in de geschiedenis van mensen. De trinitaire God kan niet zijn wat hij is zonder door te gaan met het maken van geschiedenis ...'⁶⁵

60 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* xciii. De grote serie van bevrijdingstheologische studies die aan het verschijnen is als 'bibliotheek bevrijdingstheologie', gaat bij het spreken over God duidelijk van de triniteit uit. Vgl.: R. Muñoz, *Der Gott der Christen*; J. Sobrino, *Befreiung in Jesus* (te verschijnen); J. Comblin, *Der heilige Geist* en L. Boff, *Der dreieinige Gott*, voorafgegaan door J.L. Segundo, *Offenbarung und Glaube* (te verschijnen).

61 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* xciv-xcv.

62 T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 43.

63 J. Sobrino, *The true church and the poor* 3, 224; vgl. verder: J. Comblin, *Der heilige Geist* 74-103; L. Boff, *Der dreieinige Gott* 225-227.

64 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* 79-145; dez., 'Het geloof in de Zoon van God gezien vanuit een gekruisigd volk'; T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 262-263.

65 J. Sobrino, *The true church and the poor* 224. L. Boff (*Der dreieinige Gott*, m.n. 180-242) heeft een poging gedaan vanuit dit perspectief een volledige triniteitsleer te ontwikkelen, waarna de vader begrepen wordt als doel van de bevrijding, de zoon als middelaar van de bevrijding en de heilige geest als de tot bevrijding drijvende kracht. Boff's boek is echter niet zo geslaagd, omdat de 'handboek-achtige' benadering de historische dynamiek, die zo duidelijk is in Sobrino's spreken over de triniteit, vrijwel buiten beeld doet geraken.

Het lijkt daarom legitiem om de emancipatietheologieën binnen een trinitair kader te beschouwen, als uiteindelijk een vorm van spreken over God als vader, zoon en geest. Als zodanig kunnen de emancipatietheologieën worden geconfronteerd met de universitaire theologie. Maar wie te snel deze conclusie trekt, vergeet het verzet uit feministische hoek tegen het spreken over God als triniteit. Mary Daly maakt heel duidelijk, dat de triniteitsleer voor haar het symbool bij uitstek is niet van God of het heilige, maar van de patriarchale maatschappij, die alleen mannen als echte mensen en echte personen erkent.⁶⁶

‘Van evident belang is uiteraard het feit dat het gaat om het beeld van het voortbrengen van een goddelijke zoon door een goddelijke vader (er komt geen moeder of dochter in voor). In dit symbool is de eerste persoon, de Vader, de oorsprong, die de tweede persoon te voorschijn denkt, de Zoon, het Woord, die het volmaakte beeld is van hemzelf en even eeuwig is, “consubstantieel”, dat wil zeggen identiek in wezen. Hun eenheid is zo totaal dat hun “wederzijdse liefde” zich uitdrukt in het voortbrengen van een derde persoon, de heilige Geest genaamd, die “Liefde” als eigenaam heeft. Deze definitie van “de drie goddelijke personen” is het voorbeeld bij uitstek voor de pseudogenerieke term “persoon”, alle vrouwelijke mythische presentie uitsluitend, de vrouwelijke realiteit in de kosmos ontkennend.’

En niet alleen radicale feministes beweren, dat in de klassieke triniteitsleer een patriarchaal godsbeeld en een androcentrisch mensbeeld wordt gelegitimeerd.⁶⁷ Het lijkt daarom onmogelijk de feministische theologie op dezelfde manier als de bevrijdingstheologie en de beide varianten van zwarte theologie als vorm van trinitaire theologie op te vatten.

Dat ik dit toch meen te kunnen doen, betekent niet dat ik de patriarchaliteit en het androcentrisme van de traditionele – tot nu toe voortbestaande – triniteits-theologie zou willen ontkennen. Maar niet alleen laat zich constateren dat er aanzetten bestaan om te komen tot een feministische triniteitsleer,⁶⁸ ook ligt het in de lijn van de recente universitair-theologische discussies de triniteitsleer niet op zichzelf te beschouwen. Als de immanente triniteit de heilseconomische is, zoals de westerse universitaire theologen vrijwel unaniem zeggen, dan kan een discussie over de triniteit zich niet beperken tot de abstracte, traditionele triniteitsleer, zoals Daly doet. En wanneer we er met de emancipatietheologieën van uitgaan, dat de ervaring van Gods geest die onderdrukten hier en nu in hun

66 M. Daly, *Gyn/Ecology* 37-38

67 F.K. Mayr, 'Trinitatstheologie und theologische Anthropologie'; dez., 'Patriarchales Gottesverständnis?'; H. Haring, 'Die Mutter als die Schmerzenreiche'.

68 M.A. Farley, 'New patterns of relationship' 641-642, dez., 'Sources of sexual inequality' 173-174, E.A. Johnson, 'The incomprehensibility of God' 462-463; L.M. Russell, *Human liberation in a feminist perspective* 100-103; M. Suchocki, 'The unmale God'; dez., *God, Christ, church* 213-223; P. Wilson-Kastner, *Faith, feminism and the Christ* 123-129. Vgl. ook de poging om tot een inclusieve triniteitsleer te komen bij P. Tillich, *Systematic theology* III, 291-294.

verzet opdoen het uitgangspunt moet vormen van het spreken en denken over God, dan geldt dit nog eens te meer.

Het gaat in deze studie niet om de triniteitstheologie van de emancipatietheologen of van de universitaire theologen op zich. Het gaat om hun spreken over de trinitaire God, over het spreken over de aanwezigheid van God als oorsprong en doel van de bevrijding in de geschiedenis (hoofdstuk 4) en haar bijzondere aanwezigheid in de geschiedenis van Jezus de christus (hoofdstuk 3). Daarover hebben niet alleen de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, de Noordamerikaanse zwarte theologie en de Zuidafrikaanse zwarte theologie belangrijke dingen te zeggen, maar ook de feministische theologie. Alle vier worden ze daarom hier als vormen van trinitaire theologie geconfronteerd met de universitaire theologie.

2.1.3 De drieëne God in de theologie van de eerste eeuwen

Het idee van een God die vader, zoon en geest is, ligt niet bepaald voor de hand. Dat wat later bekend is geworden als het triniteitsdogma, is het produkt van een lange en gecompliceerde theologische ontwikkeling gedurende de eerste vier eeuwen van de kerkgeschiedenis. Er is een zekere gelijkenis tussen die ontwikkelingen in de vroege kerk en de recente ontwikkelingen in de universitaire theologie. In beide gevallen is hetgeen in Jezus christus is gebeurd aanleiding voor de vraag, wie de God is die in zijn geschiedenis ter sprake komt. Op zoek naar een antwoord op deze vraag kwam de vroege kerk tot haar triniteitsleer en westerse theologen stellen bij hun zoektocht die triniteitsleer opnieuw centraal.⁶⁹ Maar er zijn ook belangrijke verschillen tussen de oorspronkelijke triniteitsleer en de manier waarop nu door universitaire theologen opnieuw over triniteit wordt gesproken. Zonder al te uitvoerig te worden en in te gaan op alle aspecten van de zeer gecompliceerde ontstaansgeschiedenis van het triniteitsdogma, wil ik hier toch iets zeggen over de verhouding tussen de recente en de antieke triniteitsdiscussie. Bij de behandeling van de triniteitstheologie van de vroege kerk zal ik me hoofdzakelijk beperken tot de voorgeschiedenis van de later als normatief beschouwde uitkomst en niet ingaan op het werk van afzonderlijke theologen.

De beste samenvatting van de triniteitsleer van de vroege kerk is niet de zogenaamde Athanasische geloofsbelijdenis, die het 'katholieke geloof' samenvat als het vereren van één God in drievuldigheid en de drievuldigheid in eenheid, 'zonder de personen te verwisselen of het wezen te verdelen'.⁷⁰ Het is ook niet de abstracte stelling van het concilie van Constantinopel (381), dat God één is in wezen (*mia ousia*), maar bestaat in drie vomaakte personen (*treis hypostaseis*).⁷¹ De beste samenvatting geeft de geloofsbelijdenis van hetzelfde concilie van Constantinopel.⁷²

69 E.A. Johnson, 'Christology's impact on the doctrine of God' 143; C. Duquoc, *God anders* 21-31

70 H. Denzinger/A. Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum* 75.

71 *Conciliorum oecumenicorum decreta* 28

72 H. Denzinger/A. Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum* 150; ik volg de Griekse tekst

Wij geloven in één God, almachtige Vader, schepper van hemel en aarde en al wat zichtbaar en onzichtbaar is;
 en in één heer Jezus Christus, eniggeboren Zoon van God, voor alle tijden geboren uit de Vader, licht uit licht, ware God uit ware God, geboren niet geschapen, één in wezen met de Vader, door wie alles ontstaan is;
 die voor ons mensen en omwille van ons heil uit de hemel is neergedaald en is vlees geworden uit de heilige Geest en de maagd Maria en is mens geworden, voor ons gekruisigd is onder Pontius Pilatus, geleden heeft en begraven is, verreezen is op de derde dag volgens de Schriften, opgestegen ten hemel, zit aan de rechterhand van de Vader en zal wederkomen in heerlijkheid, om te oordelen levende en doden, aan wiens rijk geen einde komt;
 en in de heilige Geest die heer is en het leven geeft, die voortkomt uit de Vader, die met de Vader en de Zoon te zamen wordt aanbeden en verheerlijkt, die gesproken heeft door de profeten ...

Uit deze geloofsbelijdenis blijkt duidelijk hoe datgene wat met Jezus gebeurd is temidden van de abstracte filosofische termen – ‘één in wezen’ (*homoousios*), ‘voortkomt’ (*ekporeuomenon*) – centraal staat en hoezeer het denken over de triniteit uiteindelijk draait om ‘ons heil’ of, theologisch uitgedrukt, om de genade en de soteriologie.

In zekere zin kan men zeggen, dat de dogmatische discussies in de vroege kerk gingen over de juiste vertaling van de in joodse denkpatronen gevatte bijbelse boodschap in de categorieën van de Griekse cultuur.⁷³ De christelijke combinatie van het uit het jodendom overgenomen strenge monotheïsme en het geloof in Gods bijzondere aanwezigheid in Jezus en in de geest, leidde in de Griekse denkkaders haast vanzelf tot speculaties over de relatie tussen Gods eenheid en de veelheid van de wijzen waarop God kenbaar is.⁷⁴ De triniteitsleer is te beschouwen als de uitkomst van de discussies over deze speculaties, maar het is bij zo’n constatering wel zaak niet te vervallen in ‘theologisch reductionisme’.⁷⁵ De inhoud en de uitkomst van de discussies over de triniteit werden voor een belangrijk deel bepaald door niet-theologische factoren, met name van politieke en kerkpolitieke aard. De succesvolle druk die keizer Constantijn op het concilie van Nicea (325) uitoefende om de term ‘*homoousios*’ te gebruiken om de relatie tussen de God de vader en de zoon uit te drukken en het feit dat keizer Theodosius in 380 terwille van de politieke eenheid van zijn rijk een eenheid in geloof wilde, geloof in één God als vader, zoon en geest ‘in gelijke majesteit en heilige drievuldigheid’⁷⁶ maken duidelijk,

73 B. Studer, *Gott und unsere Erlösung* 293-294, voor literatuur over de vroegkerkelijke triniteitsleer, zie W.-D. Hausschild, ‘Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte’.

74 B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte* 46, vgl. ook A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 115-124.

75 De term komt van J. Gustafson, *Treasure in earthen vessels* 102.

76 Alleen al vanwege dit feit moet m.i. de suggestie verworpen worden die herhaaldelijk door J. Moltmann – refererend aan E. Peterson’s ‘Monotheismus als politisches Problem’ – naar voren is gebracht, dat strikt monotheïsme in Griekse context een legitimatie van de absolute

dat de strijd over de triniteit niet kan worden gezien als een strikt theologisch conflict.⁷⁷

Het resultaat van de met name in de vierde eeuw gevoerde discussie over de triniteit was een herformulering van het christelijk geloof in Griekse categorieën en denkmodellen. Maar een dergelijke 'acculturatie' was voor geen van de deelnemers doel van de discussie. Het nagestreefde doel was veel meer de verdediging van het geloof tegen wat men zag als afwijkingen ervan.⁷⁸ De geschiedschrijvers lijken het erover eens te zijn dat de theologie van Arius voor de jonge kerk de aanleiding was zich te buigen over de relatie tussen de vader en de zoon. Arius, zo menen zij, gaat uit van een neoplatoons, filosofisch godsbegrip, waarbij goddelijkheid vooral gezien wordt als zelfgenoegzaamheid, ongewordenheid, eeuwigheid en onveranderlijkheid. Elke deling, elk uitgaan van iets uit God zou die strenge eenheid en onveranderlijkheid doorbreken en daarom kan Arius aan de zoon alleen maar een positie geven die ondergeschikt is aan die van God zelf. In de strenge tweedeling tussen schepper en schepping, die zijn filosofische uitgangspunt vormt, hoort de zoon, de logos van God volgens Arius aan de kant van de schepping. Dit relativerde echter voor velen in de kerk te veel de positie van Jezus christus om wie het bij die speculaties toch uiteindelijk begonnen was. Zij probeerden door middel van de term 'homousios' juist aan te geven, dat de zoon in de tweedeling tussen geschapen en ongeschapen aan de kant van de ongeschapen God thuishoort. De zoon, zo verklaarde het concilie van Nicea in 325, is van hetzelfde wezen, dezelfde essentie als de ongeschapen, scheppende God zelf.⁷⁹

Maar na deze vaststelling doemt al snel de vraag op, of de vader en de zoon dan identiek zijn en samenvallen. Verder ontstaat er, als men eenmaal uitgaat van de strenge tweedeling tussen schepper en schepping, het probleem van de positie van de heilige geest: hoort deze aan de kant van God of aan de kant van de schepping?⁸⁰ Op het concilie van Constantinopel van 381 probeerde

heerschappij van de keizer was en dat de trinitaire godsleer dat zou ondergraven Theodosius kon blijkbaar de triniteitsleer goed gebruiken als ondersteuning van zijn absolute machtsaanspraak

77 W-D Hausschild stelt in het artikel 'Dogmengeschichtsschreibung' dan ook, dat rekening zou moeten worden gehouden met culturele, sociale en politieke factoren (123) Dat gebeurt in de gebruikelijke handboeken, en ook in de meeste monografieën, niet of nauwelijks Deze tekortkoming kan ik binnen het kader van deze studie uiteraard niet goed maken Ik kan haar hier alleen maar signaleren als waarschuwing tegenover elke theologische overinterpretatie van de vroegkerkelijke triniteitsleer

78 K. Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte* I, 273, J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* 144.

79 Vgl G W H Lampe, 'Christian theology in the patristic period' 98, B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, J. Pelikan, *The Christian tradition* I, 195, F. Ricken, 'Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus', dez., 'Das Homousios von Nikaia als Krisis', A M Ritter, 'Ananismus' 701, dez., 'Dogma und Lehre in der alten Kirche' 148, 169, B. Studer, *Soiologie* 117-118 - R. Lorenz (*Arius judaizans?*) beweert, heel anders dan gebruikelijk, dat bij Arius uiteindelijk een navolgingschristologie centraal staat de logos kan geen God zijn wil duidelijk zijn dat God in Jezus christus de schepselen juist in hun gebrokenheid heeft aangenomen ten einde hen moreel te laten handelen (66) Als dat waar is, dan is (ook) de veroordeling van Arius het gevolg van een tragisch misverstaan van zijn theologie

80 B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte* 67

men, door over God te spreken als één *ousia* in drie *hypostaseis*, zowel de eenheid als de onderscheidenheid van vader, zoon en geest vast te houden.⁸¹ Termen als 'heer' (*kurios*) en 'gever van leven' (*zoöpoios*) drukken de beslissing uit dat ook de geest aan de kant van God thuishoort en niet aan de kant van de schepselen, haar eenheid met de vader wordt uitgedrukt in het werkwoord 'voortkomen' (*ekpoeuo*).⁸²

Hoewel voor een twintigste-eeuwse lezer misschien het tegendeel het geval lijkt, blijft bij al deze speculaties Jezus christus en het heil dat hij volgens het christelijk geloof betekent, het centrale aandachtspunt. Alle speculaties over Gods triniteit zijn uiteindelijk bedoeld om het 'omwille van ons heil' van het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus en van de zending van de geest te verhelderen.⁸³ Maar er is een belangrijk verschil tussen de manier waarop de relatie tussen menselijke verlossing en bevrijding in het nieuwe testament gezien wordt en de manier waarop die relatie wordt gezien in de kerk van de vierde eeuw. Dit verschil kan als volgt worden aangeduid: 'Men sprak [in de vierde eeuw, E.B.] niet meer over het vestigen van de heerschappij van God als koning, niet meer van het uitgieten van Gods Geest bij de volheid van de tijd, maar van een vergoddelijking, van een vereniging met God in de Geest van Christus.'⁸⁴ Of anders gezegd, het historische en eschatologische moment van het heil verdwijnt naar de achtergrond.

Dit impliceert een heel andere manier van kijken naar de geschiedenis van Jezus dan die van de evangelisten. Jezus' leven wordt in de vierde eeuw niet meer gezien als de aankondiging van het rijk Gods, zijn dood niet meer als de schijnbare nederlaag die door de verrijzenis en de zending van de heilige geest op een paradoxale manier werd omgebogen tot een overwinning en een openbaring van Gods liefde, zoals in het nieuwe testament. Men zag Jezus' geschiedenis allereerst als een consequentie van de incarnatie. Het centrale punt van de vierde-eeuwse soteriologie is, dat God zelf in Jezus is verschenen. De gebeurtenissen in zijn leven, zijn dood en verrijzenis worden gezien als getuigenissen van zijn verhevenheid en goddelijkheid. Athanasius van Alexandrië, één van de belangrijkste voorvechters van wat later de orthodoxe triniteitsleer zou worden, schrijft over Jezus de christus:⁸⁵

'Omdat de mensen zich van God afgekeerd hebben, God in de natuur en in de zinnelijke dingen zochten en sterfelijke mensen en demonen als goden voorstelden, hun ogen afwendend alsof ze in een diepe afgrond zaten, daarom neemt de menslievende verlosser van alle mensen, Gods logos, een lichaam aan en leeft hij als een mens onder de mensen, neemt de zinnelijkheid van alle mensen aan, opdat zij die God in lichamelijke gestalte aanwezig waanden door

81 B. Studer, *Gott und unsere Erlösung* 175-176.

82 A.M. Ritter, 'Dogma und Lehre in der alten Kirche' 211.

83 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche* I, 12; B. Studer, *Soteriologie* 224.

84 Dez., *Gott und unsere Erlösung* 286.

85 Athanasius, *De incarnatione* no. 15.

de werken van de heer, door het werk dat zijn lichaam volbrengt de waarheid inzien en door hem de Vader kennen.'

Voor Athanasius en de zijnen is het van het grootste belang, dat de vleesgeworden logos zelf God is, want alleen God is in staat de mensen te verlossen en tot kinderen van God te maken. Daarom benadrukken zij zo sterk, dat de zoon en de geest niet aan de kant van de schepping, maar aan de kant van de schepper thuishoren. Zij zijn het immers die volgens het christelijk geloof mensen heil en goddelijk leven geven en daarom kunnen ze zelf ook niet anders dan goddelijk zijn.⁸⁶ Tussen de recente belangstelling voor de triniteitsleer en de triniteitsdiscussie in de eerste eeuwen bestaat dus zowel een continuïteit als een discontinuïteit. De continuïteit ligt met name in de soteriologische gerichtheid. Niet alleen heeft in de vierde-eeuwse triniteitsdiscussie van het begin af aan de vraag naar het heil centraal gestaan, maar in voorkomende gevallen kreeg de soteriologie ook prioriteit boven de theoretische consistentie, zoals met name uit het strikt theoretisch moeilijk te rechtvaardigen verzet tegen Arius blijkt. Strikt logisch gezien is Arius' positie verreweg de sterkste, maar men verzette zich ertegen vanuit de overtuiging, dat ze een bedreiging was voor de soteriologische kern van het christelijk geloof.⁸⁷ Dat ook in de recente opleving van de triniteitsdiscussie God als God-voor-ons, als verlosser en bringer van heil centraal staat, hebben we gezien. Discontinuïteit tussen de recente en de antieke discussie is er met name in het beeld van de verlossing waarop de theologie is gericht.

De recente belangstelling voor de triniteitsleer in de westerse universitaire theologie komt voort uit een intensieve bemoeienis met de christologie. Vanuit de herontdekking van de historische Jezus als degene die in woord en daad het komende koninkrijk van God preekte en al vast present stelde, bezint men zich op de vraag welke consequenties dit zou moeten hebben voor het spreken over God. De triniteitsleer lijkt verschillende universitaire theologen geschikt om die consequenties te verwoorden. Het denken van de emancipatietheologen over de drieëne God gaat uit van de geest die ontmoet wordt in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting. Trinitair spreken ontstaat, wanneer die geest in verband wordt gebracht met de geschiedenis van Jezus de christus en de zich in deze geschiedenis als zijn vader openbarende God. Kortom, in de recente discussies over de drieëne God wordt God op de eerste plaats gezien als God van de geschiedenis, op een bijzondere manier openbaar in de geschiedenis van Jezus en/of de strijd om bevrijding uit lijden, onderdrukking en uitsluiting hier en nu. Anders gezegd, juist het historische en het eschatologische moment dat in de triniteitsdiscussies van de vierde eeuw volledig op de achtergrond was geraakt, staat in de huidige op de voorgrond.

86 J.N.D. Kelly, *Early Christian fathers* 257; G.W.H. Lampe, 'Christian theology in the patristic period' 106; B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte* 66-67; J. Pelikan, *The Christian tradition* I, 215-216; P. Ritschl, *Athanasius* 56; A.M. Ritter, 'Dogma und Lehre in der alten Kirche' 182-183; B. Studer, *Soteriologie* 178.

87 A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 235-236; J. Pelikan, *The Christian tradition* I, 215-216.

Daarom is het onmogelijk om in de discussie nu rechtstreeks aan te sluiten bij de resultaten van de discussies van de vierde eeuw, laat staan om de resultaten van de antieke discussies zonder meer naar het heden toe te actualiseren. Deelnemers aan de huidige discussie lijken vaak onvoldoende te voorzien hoe groot het verschil is tussen wat zij voorstaan en wat de uitkomst is van de vierde-eeuwse conflicten en doen alsof ze rechtstreeks bij de oude triniteitsleer aansluiten.

Het signaleren van die discontinuïteit doet opnieuw de vraag opkomen naar de zin van het trinitaire spreken over God. De Athanasische geloofsbelijdenis zegt dat katholiek zijn, authentiek christen zijn betekent één God vereren in drievuldigheid en de drievuldigheid in eenheid.⁸⁸ In hoeverre klopt dit en kunnen we zeggen dat God zelf zich in de geschiedenis als triniteit openbaart? Ik zal verdedigen dat het in plaats daarvan veel zinvoller is om te zeggen, dat het van belang is in de geschiedenis trinitair over Gods openbaring te spreken.

Het spreken over openbaring is één van de belangrijkste karakteristieken van de moderne theologie. Peter Eicher concludeert op grond van een uitvoerig onderzoek naar het gebruik van het woord 'openbaring', dat het voor elke moderne theoloog aangeeft, dat het fundament van geloof en theologie gezocht moet worden buiten geloof en theologie, wat er inhoudelijk verder ook onder openbaring wordt verstaan.⁸⁹ Als de moderne theologieën zich vrijwel zonder uitzondering opvatten als openbaringstheologieën dan geven ze aan, dat het gebruik dat ze maken van het woordje 'God' volgens hen niet gedictieerd wordt door het eigen denksysteem of daar zelfs maar door kan worden gedefinieerd. De theologie is bij het ter spake brengen van God blijvend afhankelijk van degene, die zich in de geschiedenis als God heeft doen kennen.⁹⁰ God blijft een mysterie, dat nooit door de theologie kan worden ingehaald of vastgelegd.

Nu zijn geloof en theologie op een heel evidente manier afhankelijk van iets dat strikt genomen buiten henzelf ligt: van de hun voorgegeven christelijke traditie. Over Gods handelen in de geschiedenis worden verhalen verteld om Gods aanwezigheid in de geschiedenis nu te kunnen waarnemen. Immanuel Kant heeft precies deze voorgegeven bijzondere traditie openbaring genoemd. 'Religie is – subjectief genomen – de kennis van onze plichten als goddelijke geboden. Die religie waarbij ik moet weten dat iets een goddelijk gebod is om het als mijn plicht te herkennen is een geopenbaarde ... religie.' Geopenbaarde religie staat bij Kant tegenover natuurlijke religie, waarbij het verplichtende karakter van de geboden op morele gronden inzichtelijk is, onafhankelijk dus van enige historische traditie.⁹¹ Volgens Kant is de natuurlijke religie superieur aan de geopenbaarde. Het is duidelijk, dat het spreken over God in termen van een drieëenheid van vader, zoon en geest moet worden aangeleerd binnen de kaders van een historische traditie. Men kan dus zeggen dat de triniteit openbaring is in de zin van

88 H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* 75.

89 P. Eicher, *Offenbarung* 22-23.

90 Dez., *Theologie* 225-226.

91 I. Kant, *Die Religion innerhalb die Grenzen der blossen Vernunft* 201-202.

Kant. Maar wat heeft dit te maken met openbaring in de zin waarin Eicher deze opvat?

De triniteitsleer is ontstaan als poging om te begrijpen wat er in Jezus christus 'omwille van ons heil' gebeurd is, in polemieken met opvattingen waarvan men vond dat ze aan dat gebeuren geen recht deden. De triniteitsleer is, met al haar historische contingentie en haar afhankelijkheid van politieke en kerkpolitieke machinaties, toch een poging de in Jezus christus zichtbaar wordende God van hemel en aarde ter sprake te brengen. Dat is echter niet alleen haar intentie, het is – zoals confrontatie met Schleiermacher ons duidelijk maakte – tegelijk haar criterium. Voor zover de triniteitsleer helpt om de in de geschiedenis van Jezus de christus openbare God te zien als de God die ook in onze geschiedenis werkzaam is, in zoverre is het triniteitsdogma normatief en van belang. Het gaat er dan niet zozeer om dat Gods drieenheid zelf een geopenbaarde waarheid zou zijn, maar op deze manier gebruikt kan men zeggen dat een triniteitstheologie zelf openbaringstheologie is in de zin waarin Eicher deze opvat. Spreken over God als vader, zoon en geest wordt een concrete uitdrukking van Gods bevrijdende verwikkeldheid in en verwevenheid met onze geschiedenis, uitdrukking van haar maatschappelijkheid en historiciteit, die zich telkens opnieuw laat zien⁹² Het verwijst geloof en theologie telkens naar het handelen van God in de geschiedenis, naar haar openbaring, waar ze steeds afhankelijk van zijn.

Dat Gods aanwezigheid in de geschiedenis binnen de christelijke traditie in termen van één God als vader, zoon en geest wordt geëxpliciteerd, is een contingent feit. Dit had ook anders kunnen zijn en heeft geen dwingende noodzaak, wel een historische logica. Maar gegeven dit feit kan de triniteitsleer worden opgenomen om Gods aanwezigheid in de geschiedenis van Jezus de christus en haar presentie in onze geschiedenis in hun samenhang ter sprake te brengen. Het spreken over God met behulp van de termen 'vader', 'zoon' en 'geest' in het nieuwe testament heeft ook steeds deze functie. Slechts voor zover zij die functie inderdaad vervult, is de triniteitsleer van belang.

De relatie tussen Gods presentie in onze geschiedenis, haar bijzondere aanwezigheid in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting enerzijds en Gods presentie in de geschiedenis van Jezus van Nazaret anderzijds is een centraal punt in de discussie tussen universitaire theologen en emancipatietheologen. Zij zien deze relatie verschillend. In de volgende paragraaf probeer ik dit verschil nader in kaart te brengen.

92 J.L. Segundo, *A theology for the artisans of a new humanity* III, 57-69 Ook L. Boff (*Der dreieinige Gott* 49) zegt nadrukkelijk, dat Gods drieenheid niet buiten de context van bevrijding begrepen kan worden en geen 'theologische Merkwürdigkeit [is], die für sich selbst Wert hatte.' Feitelijk is overigens zijn behandeling van de triniteit erg op de overgeleverde leer en op begrippen geconcentreerd en is het verband met de bevrijdingsgeschiedenis niet overal erg duidelijk R. Reeling Brouwer (*Over kerkelijke dogmatiek en marxistische filosofie* 226) probeert te laten zien, dat bij Barth de triniteitsleer zo iets betekent als God is een 'ensemble van sociale verhoudingen' – zoals Marx over de mens zegt – dat werkt in de richting van bevrijding. Dat vind ik een mooi idee, dat ik echter in Barth's theologie niet zonder meer aantref en bij de emancipatietheologen veel meer.

2.2 Gods aanwezigheid in de geschiedenis

Al verschillende keren is het gezegd, zonder dat het verder werd uitgewerkt: emancipatietheologen en universitaire theologen denken verschillend over de relatie tussen God en de geschiedenis, over de manier waarop de geschiedenis voor God van belang is en over de wijze waarop God, c.q. Gods geest, in de geschiedenis aanwezig is. Na in de vorige paragraaf het trinitair-theologische kader te hebben aangeduid waarbinnen over dit verschil volgens mij zinvol gedebatteerd kan worden, onderzoek ik het in deze paragraaf nader. Eerst probeer ik, aan de hand van elementen uit het in de universitaire theologie heel invloedrijke werk van Dietrich Bonhoeffer en een commentaar daarop van de bevrijdingstheoloog Gustavo Gutiérrez, duidelijk te maken hoe de vraag naar Gods aanwezigheid in de geschiedenis zowel voor de westerse universitaire theologie als voor de emancipatietheologieën een belangrijke vraag is (2.2.1). Vervolgens ga ik uitvoerig in op de verschillende opvattingen over Gods aanwezigheid in de geschiedenis bij de emancipatietheologen en de universitaire theologen (2.2.2 en 2.2.3).

2.2.1 Dietrich Bonhoeffer als voorbeeld van een westerse theoloog

Gezien de levensloop van Dietrich Bonhoeffer ligt het niet onmiddellijk voor de hand om hem te beschouwen als het prototype van de westerse theoloog.⁹³ In 1906 in Duitsland geboren, is hij niet op een veilige afstand van de maatschappelijke ontwikkelingen universitair theoloog geweest. Hij wilde steeds een geëngageerd, bij de gelovige praktijk betrokken theoloog zijn.⁹⁴ Hij heeft zich van het begin af aan op theologische gronden heftig verzet tegen de jodenvervolging in het Derde Rijk⁹⁵ en hij maakte deel uit van een verzetsgroep die een aanslag op Hitler voorbereidde. Om deze reden werd hij gearresteerd en op 9 april 1945 door de nazi's terechtgesteld.

Toch – en daar gaat het mij hier om – heeft Bonhoeffer een enorme invloed uitgeoefend op de universitaire theologie na hem. Bonhoeffer was niet zozeer in zijn eigen tijd een typisch universitair theoloog, maar zijn gedachten zijn na zijn dood typisch voor de universitaire theologie geworden. Tijdens zijn gevangenschap kwam Bonhoeffer tot de overtuiging, dat de theologie zich niet langer tegen de moderne, autonoom en mondig geworden Westeuropese mens moest verzetten, maar die mens moest accepteren zoals die is, levend alsof er geen God is. In verbondenheid met de moderne, god-loos levende mens probeert Bonhoeffer de vraag te stellen die volgens hem centraal is voor de theologie, de vraag 'wat het christendom of wie Christus vandaag voor ons is.'⁹⁶

Deze opstelling zorgde ervoor, dat veel theologen na de oorlog hem als vooranger en voorbeeld beschouwden. In 1966, dus meer dan twintig jaar na zijn

93 Voor Bonhoeffer's leven, zie E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*.

94 Vgl. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer* 246-250; vgl. van Bonhoeffer zelf vooral *Nachfolge*.

95 E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer* 321-326, 357-378; dez., *Dietrich Bonhoeffer und die Juden* m.n. 19 en 214. Vgl. ook B. Klappert, 'Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israel-Frage'; H.E. Tödt, 'Jügendiskriminierung 1933'; E.A. Scharfenorth, 'Die Kirche vor die Bekenntnisfrage'.

96 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 305, vgl. 414.

dood, werd hij nog gelezen als een theoloog die 'meer tot de toekomst dan tot het verleden behoort'.⁹⁷ Van hem werd een bijdrage verwacht aan de in die periode gevoerde discussies over de secularisatie en aan de zoektocht naar een tegelijkertijd voor moderne mensen verstaanbare en aan de christelijke traditie trouw blijvende verkondiging en theologie.⁹⁸ Daarbij werd hij overigens door de meest uiteenlopende stromingen als bondgenoot beschouwd.⁹⁹ Juist vanwege zijn centrale plaats in de naoorlogse theologische discussie kan in een nadere beschouwing van zijn werk iets over de recente en huidige westerse theologie zichtbaar worden.

Dat ook sommige Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen zich op hem beroepen maakt, dat er langs deze weg ook enig licht kan vallen op de gecompliceerde verhouding tussen de westerse theologie en de emancipatietheologieën. Maar hiervoor is het van groter belang dat Gustavo Gutiérrez over het werk van Bonhoeffer een voor zijn eigen theologische positiebepaling belangrijk opstel heeft geschreven. Gutiérrez ziet blijkbaar de theologie van Bonhoeffer als een goede toegang tot de hoofdlijnen van de universitaire theologie, want in dit opstel over het werk van deze éne theoloog probeert hij aan te geven, in welke aporie de universitaire theologie volgens hem terecht is gekomen.¹⁰⁰ Overigens spreekt Gutiérrez uiterst waarderend over Bonhoeffer's poging om theologisch te denken in de moderne, mondig geworden wereld waarin de mensen leven alsof er geen God is.

Bonhoeffer bepleit een christendom, dat zichzelf opvat als volledig deel uitmakend van die god-loze wereld.¹⁰¹ Gods anders-zijn, zijn transcendentie heeft volgens hem – anders dan veel christenen denken – niets te maken met absolute verhevenheid en onbegrijpelijkheid. Voor hem is God niet aan de alledaagse wereld ontheven, maar 'Gott ist mitten in unserm Leben jenseits'.¹⁰² Deze opvatting ziet hij verwoord in de bijbel. 'Wat boven deze wereld uitgaat, dat wil er volgens het evangelie voor deze wereld zijn' zegt hij en hij wil in deze lijn klassiek christelijke begrippen als 'boete', 'geloof', 'rechtvaardiging', 'wedergeboorte' en 'heiliging' herinterpreteren.¹⁰³ Uiteindelijk hangt de opdracht te leven in solidariteit met de mondige, god-loos geworden wereld voor Bonhoeffer rechtstreeks samen met het centrale moment in de geschiedenis van Jezus van Nazaret, namelijk zijn kruisdood:

97 H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube* 5.

98 T.a.p. 21-56.

99 Naast een interpretatie van Bonhoeffer in de lijn van de 'God is dood'-theologie (zie A. Dumas, *Une théologie de la réalité* 280-296; R. Mayer, *Christuswirklichkeit* 22-23) kan men spreken van een bij Bultmann's ontmythologisering en een bij de theologie van Barth aansluitende Bonhoeffer-interpretatie (t.a.p. 19-20) en van een interpretatie van Bonhoeffer in de lijn van de politieke theologie (U. Neuenschwander, *Dietrich Bonhoeffer* 156; Neuenschwander noemt geen voorbeelden maar naast het boek van Metz-leerling T.R. Peters, *Die Präsenz des Politischen*, kan men denken aan het sterk door Bonhoeffer beïnvloede werk van J. Moltmann en D. Sölle).

100 G. Gutiérrez, 'De grenzen van de moderne theologie'; ook in dez., *The power of the poor in history* 222-234.

101 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 306, vgl. 340.

102 T.a.p. 308.

103 T.a.p. 312; vgl. H.-D. van Hoogstraten, *Interpretatie*.

‘Wij kunnen niet redelijk zijn, zonder te erkennen dat we in de wereld moeten leven – “etsi deus non daretur”. En precies dat erkennen we – voor God! God zelf dwingt ons tot dit inzicht. Zo brengt onze mondigheid ons tot een waarachtig inzicht in onze positie voor God. God laat ons weten, wat we moeten leven als mensen, die zonder God met het leven klaarkomen. (...) De God, die ons laat leven zonder de werkhypothese God is de God, voor wie we voortdurend staan. Voor en met God leven we zonder God. God laat zich aan het kruis uit de wereld verdringen, God is machteloos en zwak in de wereld, precies zo helpt hij ons. (...) De bijbel verwijst de mensen naar de machteloosheid en het lijden van God; alleen de lijdende God kan helpen.’¹⁰⁴

Volgens Bonhoeffer ruimt de moderne mondigheid valse godsbeelden op en maakt ze de blik vrij voor de God van de bijbel, die een nabije en lijdende God is. Daaruit trekt hij de praktische consequentie, dat niet een of andere specifieke handeling iemand tot christen maakt, maar het deelnemen aan Gods lijden in het werkelijke leven.¹⁰⁵

En precies dat waardeert Gutiérrez in Bonhoeffer’s theologie. Bonhoeffer maakt duidelijk dat ‘de God in Jezus Christus ... de lijdende God [is], deelnemen aan zijn zwakheid is geloven in hem’. Die overtuiging brengt Bonhoeffer volgens Gutiérrez tot een vraag vol consequenties, namelijk de vraag: ‘Wat is het aspect van dit leven, dat deelneemt aan de onmacht van God in de wereld?’ Maar met het stellen van deze vraag heeft Bonhoeffer, heeft de westerse universitaire theologie volgens Gutiérrez meteen ook de grens bereikt. De weg die bij het beantwoorden wordt ingeslagen, het accepteren van de mondig geworden wereld, loopt volgens hem dood.

Volgens Gutiérrez hebben de westerse universitaire theologen, waar Bonhoeffer bij hem model voor staat, een veel te eenzijdig beeld van de moderne, mondige, westerse wereld. Bonhoeffer wil die wereld zonder bijgedachten aanvaarden, maar, aldus Gutiérrez, daarbij ziet hij niet dat deze wereld de werkelijkheid van een geprivilegieerde groep is, een wereld van mondigheid en vrijheid die voor anderen onderdrukking en onmondigheid voortbrengt. ‘Dat de “volwassen geworden mensheid” zich vestigt in een wereld van verdrukking en armoede komt niet binnen zijn horizon op.’¹⁰⁶ Gutiérrez is het als emancipatietholoog met Bonhoeffer eens, dat geloof en theologie zich niet uit de moderne, mondige wereld moeten terugtrekken door in een religieus standpunt te vluchten dat de wereld op een afstand houdt. Maar zij moeten zich volgens hem identificeren met wat die moderne, mondige wereld aan lijden en onderdrukking bewerkt.¹⁰⁷ Dat, en niet het moderne leven ‘alsof er geen God is’ is volgens hem het aspect van het leven dat deelneemt aan de onmacht van God in de wereld.

104 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 394.

105 T.a.p. 395.

106 G. Gutiérrez, ‘De grenzen van de moderne theologie’ 50-52. Voor de vraag naar het aspect van het leven dat deelneemt aan het lijden van God bij Bonhoeffer, zie *Widerstand und Ergebung* 396.

107 T.a.p. 55.

Door zich op deze manier met Bonhoeffer bezig te houden begint Gutiérrez een dialoog met de universitaire theoloog. Hij laat zien, dat zowel de emancipatie-theologieën als de universitaire theologie uitgaan van de vraag naar het aspect van het leven dat deelneemt aan de onmacht van God en probeert te laten zien, dat de universitaire theologie deze vraag op dezelfde manier moet gaan beantwoorden als de emancipatietheologieën doen. Is dit reëel?

Om daar achter te komen, moeten we beginnen met een belangrijke correctie op Gutiérrez' interpretatie van het werk van Bonhoeffer. Bonhoeffer is namelijk niet zonder meer de kampioen van de mondige wereld waarvoor hij vaak, en ook door Gutiérrez, gehouden wordt. Zijn 'leven voor God alsof er geen God is', is geen aanpassing aan het bestaande en zijn wereld is niet zonder meer de mondig geworden wereld van de moderne tijd. Bonhoeffer schrijft over de wereld in het nazi-Duitsland dat hem gevangen heeft gezet. De mondige wereld waaruit God zich volgens hem laat verdringen, is de wereld die hem heeft opgehangen.¹⁰⁸ Zijn spreken over het kruis van de christus en over de lijdende God kan worden gelezen in directe samenhang met zijn eigen lijden in de gevangenis, als een poging dat te verwerken en te interpreteren. Bonhoeffer's gevangenisgeschriften laten zich interpreteren als één lange heroverweging van de traditioneel burgerlijke cultuur waarin hij is opgegroeid en van het christendom dat daar deel van uitmaakt, een heroverweging in het licht van de geschiedenis van nazi-Duitsland en Bonhoeffer's eigen wederwaardigheden daarin.

Gevangen genomen vanwege deelname aan een sterk aristocratisch getint en conservatief gemotiveerd verzet tegen het nazi-regime, leert hij in de gevangenis, in zijn bewakers en zijn medegevangenen, de feitelijk religie-loos levende mensen kennen en ziet hij de noodzaak in zonder reserve temidden van deze mensen te leven. En dat betekent: ook religie-loos, 'etsi deus non daretur'.¹⁰⁹ Bonhoeffer verandert in de gevangenis van een aristocratische christen, die vanuit een positie van kracht de verloedering wil tegengaan, in iemand die, juist als christen, volledig en zonder reserve aan het leven wil deelnemen.¹¹⁰ Deze verandering brengt hij in uitspraken als de volgende met de christelijke traditie in verband:¹¹¹

'De religiositeit van de mens verwijst hem naar de macht van God in de wereld. God is een deus ex machina. De bijbel verwijst de mens naar Gods onmacht en lijden; alleen de lijdende God kan helpen.'

Gutiérrez heeft daarom in strikte zin ongelijk in zijn interpretatie van de theologie van Bonhoeffer. Voor Bonhoeffer is de mondig geworden wereld die geen plaats meer heeft voor God, niet zonder meer het aspect van het leven dat

108 Zo F. de Lange, *Grond onder de voeten* 316, verwijzend naar C.J. Dippel, 'De ontmoeting van christelijk en exact-wetenschappelijk ethos' 257-264. Voor Dippel's Bonhoeffer-interpretatie zie: P. van Dijk, *Op de grens van twee werelden* 211-214.

109 Voor Bonhoeffer's lotgevallen in het derde rijk, zie E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer* 763-1044.

110 Vgl. voor deze interpretatie van Bonhoeffer's gevangenisgeschriften F. de Lange, *Grond onder de voeten* 272-325.

111 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 394.

deelneemt aan Gods lijden. Deelnemen aan Gods lijden betekent voor Bonhoeffer niet alleen leven 'etsi deus non daretur', maar, zoals hij zegt, 'für-andere-Dasein bis zum Tod'. Met deze uitdrukking karakteriseert hij het leven van Jezus en een dergelijk bestaan moet volgens hem de kerk aan de wereld voorleven.¹¹² Het komt erop aan dat bestaan 'in ruimhartige en zelfvergeten deelname aan het geheel en aan het lijden van onze medemensen als levenskrachtig te bewijzen.'¹¹³ En hij lijkt zijn eigen leven in gevangenschap in deze zin te beschouwen als een gedwongen deelname aan het lijden van God.¹¹⁴

'Het lijkt een belevenis van onvergelykbare waarde, dat we de grote gebeurtenissen van de wereldgeschiedenis een keer van anderen, vanuit het perspectief van de uitgeschakelden, verdrukten, slecht behandelden, machtelozen, onderdrukten en gehoonden, kortom van de lijdenden hebben leren zien.'

Hierin staat Bonhoeffer dicht bij de emancipatietheologen en dit wordt door verschillende van hen ook gezien.¹¹⁵ Bonhoeffer's aandacht voor de lijdende God, zijn solidariteit met de joden in het derde rijk en zijn politieke inzet die hem uiteindelijk zijn leven kostte, maakt hem tot één van de meest indrukwekkende figuren van de westerse theologiegeschiedenis.

Toch blijft er in het spreken van Bonhoeffer over het lijden van God sprake van een dubbelzinnigheid. Het lijden van God verwijst bij hem niet alleen naar 'arm, geminacht, dakloos en zonder brood' zijn,¹¹⁶ maar ook – en men krijgt bij het lezen van zijn gevangenisgeschriften de indruk: voornamelijk – naar het zich uit de wereld laten dringen van God.¹¹⁷ Deelnemen aan Gods lijden is voor Bonhoeffer 'er-zijn-voor-de-ander' zonder religieuze bijbedoelingen, maar het lijden van God localiseert hij in zijn geschriften allereerst in het zich laten wegdringen, het niet meer ter sprake komen van God. De kruisdood van Jezus de christus functioneert in Bonhoeffer's teksten niet zozeer als teken van Gods verbondenheid met het lijden in de wereld, maar veel meer als symbool van de onmacht van God in taal en cultuur. Bonhoeffer's antwoord op de vraag naar het aspect van het leven dat deelneemt aan het lijden van God, blijft hierdoor dubbelzinnig; daar ligt Gutiérrez' partiële gelijk. En deze dubbelzinnigheid komt duidelijk tot uitdrukking in de Bonhoeffer-receptie van de westerse universitaire theologie, waar het Gutiérrez in zijn bespreking van het werk van Bonhoeffer uiteindelijk om te doen is.

112 T.a.p. 314-316.

113 T.a.p. 327.

114 T.a.p. 27; vgl. H. Wiersinga, 'Een nieuw alfabet' 113-121. Gutiérrez ('De grenzen van de moderne theologie' 53) leest dit van nieuwjaar 1943 daterende fragment als teken van het feit dat Bonhoeffer een niet verder uitgewerkte en los van de rest van zijn theologie staande intuïtie had, die in de richting van de bevrijdingstheologie gaat. Volgens mij is dat dus ten onrechte en hoort deze passage organisch in zijn theologie.

115 Over de receptie van Bonhoeffer in de bevrijdingstheologie, zie J. de Santa Ana, 'Der Einfluss Bonhoeffers' en L. Schuurman, 'Bonhoeffer en de "periferie"'.
116 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 382.

117 T.a.p. 394.

Het is in eerste instantie het pleidooi van Bonhoeffer om voor God te leven alsof er geen God is, dat onder universitaire theologen school heeft gemaakt. Men kan misschien uiteindelijk zelfs de hele twintigste-eeuwse westerse theologie lezen als een poging in het reine te komen met de ervaring van Gods afwezigheid in de moderne wereld.¹¹⁸ Bonhoeffer was daarin een belangrijk condensatiepunt. Dit werd duidelijk in de jaren zestig, toen de zogenoemde 'God is dood'-theologen de crisis van het spreken over God in de moderne cultuur op een spraakmakende manier aan de orde stelden en er met een beroep op Bonhoeffer voor pleitten de moderne, seculiere wereld serieus te nemen.¹¹⁹

Hun centrale overtuiging luidde, dat God 'dood' is; daarmee duiden zij op het 'groeïende gevoel, zowel onder niet-christenen als onder christenen, dat God zich heeft teruggetrokken, dat hij afwezig is en zelfs in zekere zin dood.'¹²⁰ God is in de moderne wereld niet meer te vinden. Het spreken over God is naar de rand van de samenleving gedrongen, heeft zich teruggetrokken in een innerlijke religiositeit en werd zo in toenemende mate irrelevant en leeg. De 'God is dood'-theologen protesteerden tegen deze terugtrekking. In plaats daarvan pleitten ze voor een openheid voor en een aanvaarding van de moderne wereld in haar zelfstandigheid en mondigheid.¹²¹ Ze dachten precies zo, door de valse zekerheid en de verafgoding van de verinnerlijkte religiositeit op te geven, trouw te kunnen blijven aan Jezus christus, de protestantse traditie en op een paradoxale manier ook aan God die als dood, als afwezig wordt ervaren. 'Zelfs op de momenten waarop we ons het meest duidelijk bewust zijn van Gods afwezigheid vinden we nog de mogelijkheid te bidden voor zijn terugkeer', zo drukt een van hen zijn positie uit.¹²² We leven volgens hen in de moderne wereld 'etsi deus non daretur' en God is solidair met ons als we lijden aan zijn afwezigheid.¹²³

De laatste tijd is echter ook Bonhoeffer's spreken over deelname aan Gods lijden als 'für-andere-Dasein bis zum Tod' nagevolgd. Gods verbondenheid met het lijden van de wereld is een van de belangrijkste thema's van de huidige theologie aan het worden. De twee wereldoorlogen en de massavernietiging waarvan Auschwitz het symbool is, de massamedia die de concrete verschrikking en de wereldomvattendheid van het lijden laten zien en het verdwijnen van een geïntegreerd wereldbeeld waarin ook het lijden een zinvolle plaats krijgt toegewezen, hebben het lijden in het centrum van de belangstelling geplaatst. Ook van de theologische belangstelling.¹²⁴ In het licht hiervan is men het als onmogelijk gaan ervaren God te zien als onbewogen beweging, als afstandelijke regisseur van het menselijk drama. De traditionele gedachte van Gods onveranderlijkheid en

118 Vgl. H. Döring, *Abwesenheit Gottes*.

119 Voor literatuur over de 'God is dood'-theologie, zie H. Küng, *Existiert Gott?* 782 nt. 36; voor een inleiding met literatuurverwijzing, zie K. Rohmann, *Vollendung im Nichts?*

120 W. Hamilton, *The new essence of Christianity* 55-56.

121 Th.J.J. Altizer, *The gospel of Christian atheism* 15-28; G. Vahanian, *The death of God*.

122 W. Hamilton, *The new essence of Christianity* 63.

123 Vgl. Th.J.J. Altizer, *The gospel of Christian atheism* 102-131, waar de kruisdood wordt behandeld onder de titel 'The self-annihilation of God'.

124 Vgl. A. van de Beek, *Waarom?* 14-15; H.-G. Janssen, 'Das Theodizee-Problem der Neuzeit' 5; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* 201; D. Wiederkehr, 'Kreuz/Leid' 355.

'onlijdzzaamheid' is een probleem geworden en wordt gezien als strijdig met Gods liefde. Men probeert daarom God te denken als mede-lijdend, pijn hebbend aan het lijden, als delend in de onmacht van haar schepping zonder dat zij hierin onder gaat en men verbindt deze gedachte met een nieuwe interpretatie van de op lijden en dood uitlopende geschiedenis van Jezus de christus.¹²⁵ Het volgende citaat geeft een goede indruk van het zoeken van de westerse theologie op dit punt.¹²⁶

'We weten niet wie God is – dat blijft een mysterie –; we weten wel met Jezus waar hij te vinden is, namelijk in de situatie van de *machteloosheid* en de onderdrukking, die tegelijkertijd het begin van zijn rijk markeert. Jezus is daarom voor degenen die zich als gelovigen met hem inlaten een ethisch voorbeeld – een medereiziger – en meer: degene die duidelijk gemaakt heeft waar God te vinden is, namelijk in de liefde.'

Een dergelijke opvatting is niet alleen van theoretisch belang. Waar het geloof in een boven het lijden en de dood verheven God de tendens in zich heeft bij gelovigen een houding te legitimeren van afstandelijkheid ten opzichte van de woelige, telkens veranderende en lijden veroorzakende wereld, daar nodigt geloof in een lijdende God de christen uit tot deelname aan Gods lijden, als 'plaatsvervanger van de (lijdende) God op aarde'. Niet alleen emancipatietheologen, ook universitaire theologen – met name zij die zich tot de zogenaamde 'nieuwe politieke theologie' rekenen – zijn tot de overtuiging gekomen, dat christenen door middel van solidariteit met de lijdenden, door kritische herinnering aan alle mensen die het onschuldige slachtoffer van het kwaad en de dood zijn geworden en door hoopvol te werken aan een betere toekomst, moeten getuigen van de goedheid van God.¹²⁷

En hiermee zijn we terug bij hetgeen Gutiérrez over de theologie van Bonhoeffer schrijft. De westerse universitaire theologie ziet zich aldus gedwongen tot een vraag vol consequenties: wat is het aspect van dit leven dat deelneemt aan de onmacht, de mede-lijdende liefde van God in de wereld? De westerse theologie stelt zo de vraag, waar de emancipatietheologen op antwoorden door een

125 Daarbij gaat grote invloed uit van K. Kitamori (*Theology of the pain of God*; 1947), van J. Moltmann (*Der gekreuzigte Gott*, 1972) en van het idee van God als 'fellow-sufferer, who understands' van de inspirator van de zgn 'process theology', A.N. Whitehead. Zie verder – en dat is een betrekkelijk willekeurige opsomming –: H. Berkhof, *Christelijk geloof* 136-142, P.S. Fiddes, *The creative suffering of God*, J. Galot, 'Dieu souffre-t-il?', H. Haring, 'Versöhnung Gottes mit dem Elend der Welt' 83-85, dez., *Das Problem des Bösen in der Theologie* 182-183, H. Kung, *Menschwerdung Gottes* 540-543, J.Y. Lee, *God suffers for us*, J. Maritain, 'Quelques réflexions sur le savoir théologique' 24-25, H. Ruedinger, *Vom Schmerz Gottes* 117-125

126 H. Haring, *Das Problem des Bösen in der Theologie* 173

127 T.a.p. 167, dez., 'Versöhnung Gottes mit dem Elend der Welt?' 79-81, H.-G. Janssen, 'Das Theoziee-Problem der Neuzeit' 32, J. Kamp, *Souffrance de Dieu, vie du monde* 93-149, D. Solle, *Stellvertretung* 204, dez., *Leiden*, 58, D. Wiederkehr, 'Kreuz/Leid' 361-362. Zie ook J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, E. Schillebeeckx, *Gerechtigkeit und Liebe* 591-775, H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*

verbinding aan te gaan met een concrete voor sociaal-politieke bevrijding strijdende groep. Voldoet dat antwoord ook voor de universitaire theologie?

2.2.2 De relatie tussen het lijden van God en de geschiedenis

De vraag waar de universitaire theologie Gods lijden in de wereld waarneemt, is niet in algemene zin te beantwoorden. Ik zal daarom, bij wijze van voorbeeld, bij drie theologen nagaan hoe zij deze vraag behandelen. Ter sprake zullen komen de theologie van Eberhard Jungel, van Jurgen Moltmann en van Wolfhart Pannenberg. Hun theologieën hebben een duidelijke relatie met die van Bonhoeffer en kunnen daarom goed met het bovenstaande in verband worden gebracht. Verder zijn Jungel, Moltmann en Pannenberg ook de belangrijkste mensen achter de recente opleving van de triniteitsdiscussie met haar aandacht voor de gebroken verhouding tussen God en de geschiedenis van lijden en onmacht¹²⁸ en vertegenwoordigen zij tegelijkertijd uiteenlopende stromingen in de huidige westerse, met name Duitse, universitaire theologie.

Om te beginnen zal ik het denken van deze theologen wat nader karakteriseren. Eberhard Jungel (*1934) beschouwt zichzelf als een leerling van zowel Karl Barth als Rudolf Bultmann.¹²⁹ Wat betreft zijn grondoptie echter is de invloed van Bultmann doorslaggevend en hoort hij thuis bij Bultmann-leerlingen als Ernst Fuchs en Gerhard Ebeling, theologen die het geloof als de fundamentele bepaling van de menselijke existentie beschouwen, als iets dat het menselijk bestaan totaal omvat en verandert. God wordt volgens hen in de allereerste plaats ontmoet waar mensen zich laten aanspreken en bepalen door de verkondiging van Jezus Christus als de gekruisigde verrezene.¹³⁰ Voor Wolfhart Pannenberg (*1928) is niet de verkondiging, maar allereerst de geschiedenis zelf de plaats waar God zichtbaar wordt. Pannenberg werd dan ook in 1961 internationaal bekend als auteur van het belangrijkste opstel in een bundel onder de titel 'Revelation as history', een jaar later in het Duits verschenen als 'Offenbarung als Geschichte'. Christelijk geloof betekent voor Pannenberg gelovig vertrouwen, dat de God die zich in de geschiedenis van Jezus van Nazaret openbaart, de God van de geschiedenis, de allesbepalende werkelijkheid is. Of dat inderdaad zo is kan volgens Pannenberg pas blijken, als de geschiedenis aan zijn einde is. Theologie is bij hem daarom sterk verwant aan (geschiedenis)filosofie.¹³¹ Jurgen Moltmann (*1924) tenslotte is te beschouwen als een vertegenwoordiger van de zogenaamde 'nieuwe politieke theologie'.¹³² Bij hem staat, evenals bij Pannenberg, de geschiedenis centraal.

128 De oplevende neiging om over de triniteit te speculeren is hierom door H. Berkhof in een recensie van Jungel's *Gott als Geheimnis der Welt* de 'Zuidduitse ziekte' genoemd Jungel en Moltmann doceren in Tübingen, Pannenberg in München.

129 Vgl. E. Jungel, *Paulus und Jesus* 1-5, dez., *Gottes Sein ist im Werden* 1-8. Voor een overzicht van Jungel's theologie, zie J. B. Webster, *Eberhard Jungel*, N. Klimetz, 'Der Gott - der Liebe ist'.

130 Vgl. W. Kern, *Theologie des Glaubens*, W. Logister, 'De ene ervaring is de andere niet'.

131 Vgl. M. E. Brinkman, *Het gods- en mensbegrip in de theologie van Wolfhart Pannenberg*, A. P. Galloway, *Wolfhart Pannenberg*, D. M. McKenzie, *Wolfhart Pannenberg and religious philosophy*, E. F. Tupper, *The theology of Wolfhart Pannenberg*.

132 Zie m.n. Moltmann's opstel 'Theologische Kritik der politischen Religion', opgenomen in J. Moltmann, *Politische Theologie*. In P. Buhler, *Kreuz und Eschatologie* wordt Moltmann zelfs als

Moltmann vat deze echter niet zozeer op als de plaats waar God zich als de allesbepalende werkelijkheid moet bewijzen, maar als het terrein waar het door God beloofde heil gerealiseerd moet worden. God is voor Moltmann niet in de eerste plaats de allesbepalende werkelijkheid, maar de met het lijden van de schepping en de schepselen mede-lijdende.¹³³

Zo zijn in Jüngel, Pannenberg en Moltmann drie belangrijke stromingen uit de hedendaagse westerse theologie vertegenwoordigd: de stroming die uitgaat van het woord Gods en van het daardoor bewerkte geloof als de ook de theologie omvattende werkelijkheid, de stroming waarin vooral de discussie met de moderne filosofie centraal staat en de stroming die het menselijke verlangen naar emancipatie en bevrijding als centrale referentie kiest.¹³⁴

Voor zowel Jüngel als voor Pannenberg en Moltmann is de 'gebroken verhouding' van God tot de geschiedenis, en meer toegespitst de vraag naar de verhouding van God tot het lijden en onze ervaring van onmacht in de geschiedenis, een centraal thema.¹³⁵ En alle drie menen ze, dat voor het juist thematiseren van deze verhouding een triniteitsleer onontbeerlijk is.

Volgens Jüngel is de triniteitsleer een moeilijke uitdrukking voor de op zich eenvoudige waarheid dat God leeft. Die moeilijke uitdrukking is onvermijdelijk, omdat de waarheid 'God leeft' overeind moet kunnen blijven tegenover de dood van de mens Jezus van Nazaret. Van hem kan volgens Jüngel op goede gronden gezegd worden: 'Waarlijk, deze mens is Gods zoon geweest' (Mc 15, 39 par.).¹³⁶ Jüngel trekt uit de dood van deze 'tot God behorende mens' de conclusie, dat God zelf aan lijden en dood bloot staat, 'dat Gods zijn aan het niets is blootgesteld'.¹³⁷ Hij benadrukt, dat Gods liefde niet alleen tot in de liefdeloosheid van de wereld uitstraalt, maar ook een liefde is die een wereld die op zichzelf absoluut niet tot liefde uitnodigt, werkelijk binnengaat.¹³⁸ God, die liefde is, stelt zich bloot aan de liefdeloosheid; God, die leven is, stelt zich bloot aan de dood. Gods zijn stelt zich bloot aan het niets.

De 'liefdeloosheid' van de wereld ligt voor Jüngel niet in de eerste plaats in het feit dat deze wereld een wereld is waar mensen zinloos lijden en voortijdig

de belangrijkste vertegenwoordiger van de politieke theologie beschouwd, terwijl de term toch van J.B. Metz stamt

133 Vgl. H.G. Geertsema, *Van boven naar voren*; P.F. Momose, *Kreuzestheologie*.

134 Een behandeling van de kruistheologie van Jüngel, Pannenberg en Moltmann in onderlinge samenhang belooft G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelische Theologie der Neuzeit* in het nog niet verschenen tweede deel. Globaal genomen staat Moltmann van deze drie theologen het dichtst bij de emancipatietheologen. Zie Moltmann's reactie op J. Míguez Bonino in 'Hoffnung und Befreiung', waar ondanks alle verschillen en misverstanden Moltmann's verbondenheid met de bevrijdingstheologie blijkt. Maar belangrijker is nog de wederzijdse beïnvloeding tussen hem en zijn leerling Jon Sobrino en de samenwerking met zijn vrouw, de feministische theologe E. Moltmann-Wendel.

135 M.E. Brinkman, 'Pannenberg's verstaan van de triniteit' 37.

136 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* 470-471; vgl. dez., 'Das Verhältnis von "ökonomischer" und "immanenter" Trinität' 353.

137 Dez., *Gottes Sein ist im Werden* 5.

138 Dez., *Gott als Geheimnis der Welt* 451.

sterven, zoals voor de emancipatietheologen. Voor Jüngel is de wereld op de eerste plaats het toneel van de menselijke ervaring van eindigheid en contingentie en ligt ze in de schaduw van de dood. 'Oog in oog met de mogelijkheid van het niet-zijn maakt de mens met zijn zijn een kwalitatief nieuwe ervaring', meent Jüngel. Deze ervaring ten aanzien van het niets kan volgens hem de gestalte aannemen van angst, maar ook van dank.¹³⁹ Dit laatste gebeurt, als Gods openbaring in het spel is. 'Als God zich openbaart, dan ervaart de mens zijn bestaan en het bestaan van zijn wereld als een aan het niets onttrokken zijn.'¹⁴⁰ Met name de individuele dood is voor Jüngel de representant van het niets, dat het zijn bedreigt. Vanuit de dood van de volgens hem terecht Gods zoon genoemde Jezus meent hij dat er 'nog helemaal geen sprake (is) van het zijn van God, als niet het niets tegelijkertijd bedacht wordt, en als diens representant de dood.'¹⁴¹ Hij ziet in de waarheid dat God leeft en in de onloochenbare dood van Jezus de opdracht geïmpliceerd, Gods zijn te denken 'als eenheid van leven en dood ten gunste van het leven',¹⁴² want in de overwinning op de dood ontsluit God zich pas als God. Anders dan bij Jüngel – en ook anders dan bij Moltmann – is bij Pannenberg de aandacht voor het lijden en het kwaad niet van het begin af aan in zijn theologie aanwezig. Evenmin als zijn aandacht voor de triniteit overigens. In 1974 zegt hij: 'Het is juist dat de rol die zonde, kwaad, lijden, vernietiging en gebrokenheid in de menselijke geschiedenis spelen, geen erg uitvoerige behandeling krijgen in mijn geschriften.' Hij geeft toe dat dit eigenlijk wel zou moeten, maar hij zag het herstellen van het vertrouwen in de positieve fundamenteën van het geloof als zijn eerste taak.¹⁴³ Vanaf 1975 houdt hij zich, in het kader van een triniteitsleer, nadrukkelijker met kwaad en lijden bezig. Hierbij probeert hij zijn blijkbaar al jarenlang gekoesterde wantrouwen tegen elke verklaring van het lijden niet te verliezen. In 1972 zegt hij nadrukkelijk, dat het lijden op zichzelf zinloos is, 'of liever: het heeft geen andere zin dan dat men het overwint.'¹⁴⁴ En in 1974: 'Er kan slechts één geldig antwoord zijn op de realiteit van het kwaad: de eschatologische verzoening van God met de wereld door de verheerlijking van zijn lijdende schepsels die uiteindelijk alleen zijn ware goddelijkheid zal bewijzen.'¹⁴⁵ Het is deze gedachte, de gedachte dat God in de verheffing van zijn lijdende schepping zijn goddelijkheid bewijst, die Pannenberg in zijn triniteitsleer verder probeert uit te werken. In de trinitaire geschiedenis met de wereld, waarin God zich volgens hem manifesteert als schepper en als vader van Jezus, als zoon die in Jezus gehoorzaam is aan de vader, maar daarmee de dood en het leed op zich neemt en als geest, die door diens opwekking Jezus' gemeenschap met de vader en de vader in gemeenschap met de zoon verheerlijkt en de schepping aandeel geeft in deze verheerlijking; in deze trinitaire geschiedenis staat volgens Pannen-

139 T.a.p. 471.

140 T.a.p. 41.

141 T.a.p. 302.

142 Dez., 'Das Verhältnis von "ökonomischer" und "immanenter" Trinität' 353.

143 W. Pannenberg, 'Postscript' 303-304.

144 Zie 'Forumdiscussie' 162.

145 W. Pannenberg, 'Postscript' 304.

berg Gods godheid op het spel. 'Want', meent Pannenberg, 'zonder de komst van zijn rijk zou God niet zijn.'¹⁴⁶ Uiteindelijk brengt de geschiedenis van het lijden en de dood van Jezus de christus Pannenberg tot de conclusie, dat God zich verbindt met wat in de wereld mislukt en zwak is, met hen die lijden voor vrede en gerechtigheid.¹⁴⁷ Gods belofte is voor Pannenberg dusdanig aanwezig in de wereld, 'dat ze het lijden en de ontbeerde voleinding, maar ook de momenten van gelukkig slagen in het huidige bestaan met de al deze zaken in zich opheffende ('aufhebende') verzoening en vervulling verbindt.'¹⁴⁸

Moltmann legt het accent anders. Hij meent, nog sterker dan Jüngel en onder meer naar hem verwijzend, dat de christelijke theologie Gods zijn in het lijden, het sterven en de dood van Jezus moet denken, wil ze zichzelf, als christelijke theologie, niet opgeven.¹⁴⁹ Hij wil echter niet, zoals Jüngel, starten bij de metafysische angst voor het niets, maar bij de schreeuw om gerechtigheid die vanuit het lijden opklinkt. Vanwege de noodzaak God met het lijden, het sterven en de dood van Jezus samen te denken, moet volgens Moltmann de christelijke godsleer trinitair zijn.

Volgens Moltmann – die zich hier expliciet aansluit bij zijn in Latijns-Amerika werkende leerling Jon Sobrino – vinden de diepste godsopenbaringen altijd plaats temidden van lijden: de schreeuw van de gevangen slaven in Egypte, de doodschreeuw van Jezus aan het kruis en het zuchten van de hele geknechte schepping naar vrijheid. Het gaat er daarbij wat hem betreft steeds om, de in de verontwaardiging over het lijden tot uitdrukking komende 'oneindige hartstocht van de liefde Gods' te ontdekken. Als dit lukt, dan begrijpt men volgens Moltmann het geheim van de drieëne God, dat zich openbaart in de ervaring dat God met ons, aan ons en voor ons lijdt.¹⁵⁰ Deze aanzet bij de lijdenservaring als de schreeuw om God was al karakteristiek voor Moltmann's theologie, toen hij in 1964 met het boek 'Theologie der Hoffnung' internationaal doorbrak. Toen al ging hij uit van de stelling, dat het christelijk geloof leeft vanuit de opwekking van de gekruisigde christus en daarmee reikt naar de belofte van Gods universele toekomst.¹⁵¹ Gods opwekking van Jezus de christus, de gekruisigde, betekent voor Moltmann Gods tegenspraak tegen lijden en sterven, tegen vernedering en belediging en uiteindelijk tegen het kwaad-zijn van het kwaad.¹⁵²

De betekenis van de opstanding moeten de gelovigen volgens Moltmann verkondigen door in navolging van Jezus solidair te zijn met de lijdenden, want, zo benadrukt hij vanaf 1972 sterk, Gods beloofde toekomst is door zijn lijdensgeschiedenis geïncarneerd in de lijdensgeschiedenissen van de wereld.¹⁵³ Omdat

146 Dez., 'Der Gott der Geschichte' 127; vgl. dez., *Systematische Theologie* I, 340, 359.

147 Dez., 'Christologie und Theologie' 141.

148 W. Pannenberg, 'Christliche Theologie und philosophische Kritik' 72-73.

149 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* 200. Behalve naar Jüngel verwijst Moltmann hier ook naar H. Küng, *Menschwerdung Gottes*.

150 J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* 20; dez., *Der Weg Jesu Christi* 233-234.

151 Dez., *Theologie der Hoffnung* 12.

152 T.a.p. 17.

153 Dez., *Der gekreuzigte Gott* 10-11.

Jezus christus volgens Moltmann in zijn kruisdood de werkelijkheid van zonde, lijden en dood op zich heeft genomen en de opstanding Gods protest tegen deze werkelijkheid betekent,¹⁵⁴ komt hij tot de stelling dat christelijke identificatie met de gekruisigde solidariteit met de armen en met de ellende van onderdrukten en onderdrukkers betekent.¹⁵⁵ Moltmann zinspeelt dus in zijn theologie op het idee dat zo prominent bij de emancipatietheologen te vinden is, het idee namelijk dat God zich openbaart in de uitgestotenen, verlorenen en godslasteraars,¹⁵⁶ al legt hij hierbij enigszins andere accenten.

Hoe verhoudt zich nu de manier waarop Jungel, Pannenberg en Moltmann lijden, dood en onzin met God in verband brengen tot het werk van de emancipatietheologen? Om hier zicht op te krijgen is het verhelderend het werk van deze drie Duitse theologen in verband te brengen met de theologie van Dietrich Bonhoeffer, waar ze alle drie op voortbouwen.

Zoals we gezien hebben ziet Jungel het als zijn belangrijkste opdracht het feit dat God leeft, samen te denken met de dood van Jezus christus. In bewuste aansluiting bij Bonhoeffer meent hij daarom, dat God zich dus niet laat denken als 'gewaltige Steigerung weltlicher Vorhandenheit', dat met God niet op wereldlijke wijze rekening kan worden gehouden.¹⁵⁷ In het kruis van Jezus als de zoon van God blijkt volgens Jungel, dat God zich met de wereld verbindt door zich uit de wereld te laten verdringen.¹⁵⁸ Wat bij Bonhoeffer dubbelzinnig is wordt in Jungel's interpretatie eenduidig. Voor hem betekent het feit dat God zich uit de wereld laat dringen niet, dat God zich verbindt met degenen die uit de wereld verdrongen worden, met degenen die worden uitgesloten, onderdrukt en gedood. Voor Jungel is de kruisdood van Jezus niet relevant voor het antwoord op de vraag hoe God zich waar openbaart – een vraag die in de emancipatietheologieën centraal staat en die ze beantwoorden door te verwijzen naar het sociaal-politieke verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting – maar voor de vraag, hoe de openbaring van God gedacht moet worden. Het kruis maakt voor hem duidelijk, dat Gods zijn moet worden gedacht als een zijn dat het alternatief van aanwezigheid en afwezigheid doorbreekt. In het kruis blijkt volgens hem dat God in zijn afwezigheid aanwezig is.¹⁵⁹ Van hieruit komt Jungel tot de uitspraken die het meest kenmerkend zijn voor zijn theologie, uitspraken als 'Gottes Sein ist im

154 P F Momose, *Kreuzestheologie* 37-38

155 J Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* 29 Het is de nadruk op het feit dat we ook solidair moeten zijn met het lijden van de onderdrukkers waarna Moltmann zich expliciet van de emancipatietheologieën onderscheidt en zijn eigen theologie ziet als een noodzakelijke aanvulling daarop Zie dez., 'Die Befreiung der Unterdrückten'

156 H Cox, 'Gedanken über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"' 132 Vgl M D Meeks, *Origins of the theology of hope* 145-155

157 E Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt* 81, dez., 'Sakularisierung' 165

158 Dez., *Gott als Geheimnis der Welt* 80

159 T a p 81

Werden',¹⁶⁰ 'Gottes Sein ist im Kommen'¹⁶¹ en uiteindelijk tot de stelling dat God het 'Geheimnis der Welt' is.¹⁶²

Het zou in het kader van deze studie te ver voeren om precies na te gaan wat deze uitdrukkingen bij Jungel betekenen. Maar dat is ook niet nodig. Ook zonder preciese analyse is het duidelijk, dat dergelijke formuleringen geen verbinding leggen tussen het lijden van God en het concrete lijden in de wereld.¹⁶³ Als antwoord op de vraag wat het aspect is van de werkelijkheid dat deelneemt aan het lijden van God in de wereld, verwijst Jungel in feite naar de voortdurende bedreiging van het zijn door het niets. Specifieker dan dat wordt hij niet.

Pannenberg's theologie lijkt al op het eerste gezicht bij uitstek kwetsbaar voor de kritiek die Gutiérrez tegen Bonhoeffer inbrengt, wanneer hij zegt dat Bonhoeffer niet verdisconteert dat de volwassen geworden, mondige wereld zich vestigt in een wereld van armoede en verdrukking. Pannenberg's theologie wordt gekenmerkt door een groot vertrouwen in de westers-wetenschappelijke rationaliteit¹⁶⁴ en hij spreekt onomwonden van een christelijke legitimiteit van de moderniteit.¹⁶⁵ Jon Sobrino heeft hem daarom verweten alleen oog te hebben voor de mondigheid van de mens. Pannenberg zou blijven staan bij de Verlichting met haar nadruk op autonomie en vrijheid van denken en volledig voorbijgaan aan wat wel de tweede fase van de Verlichting heet, de praktische zorg om emancipatie uit onmondigheid, uitsluiting, onderdrukking en lijden.¹⁶⁶

Pannenberg's triniteitsleer kan worden opgevat als een poging de stelling van Bonhoeffer uit te werken, dat God 'mitten in unserem Leben jenseitig' is.¹⁶⁷ Bij Bonhoeffer staat deze stelling in het kader van zijn zorg de autonomie van de mens serieus te nemen. Hij wil God niet vinden aan de rand van het leven, op de plaats waar de menselijke autonomie bedreigd wordt en omstreken is, maar midden in de goedheid en de kracht van het autonoom menselijk leven.¹⁶⁸ Bij Pannenberg ligt de nadruk anders. Bij hem betekent de uitspraak 'Gott ist mitten in unserem Leben jenseits' niet zozeer dat God in onze autonomie te vinden is, maar dat Gods godheid in de geschiedenis van de – inderdaad autonome – wereld omstreken is, totdat ze met de voleinding van zijn rijk onomstotelijk zal zijn bewezen.¹⁶⁹

Hoewel Pannenberg zich hiermee in principe in de buurt van de emancipatietheologen bevindt die, in Gutiérrez' woorden, de geschiedenis beschouwen als de

160 De titel van een in 1966 geschreven boek dat door Jungel gepresenteerd wordt als een parafrase van delen uit Barth's *Kirchliche Dogmatik*.

161 E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt* 410

162 Vgl. de titel van *Gott als Geheimnis der Welt* en m n t a p 356

163 Vgl. L.J. Donovan, 'The mystery of love as a history of love' 271

164 Vgl. D. Warn, *Le chemin de la théologie chez Wolfhart Pannenberg* 149-164

165 W. Pannenberg, 'Die christliche Legitimität der Neuzeit' 114-118

166 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* 27

167 Zo M.E. Brinkman, 'Pannenberg's verstaan van de triniteit' 37-38; Pannenberg gebruikt Bonhoeffer's uitdrukking in 'Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre' 111 en in 'Der Gott der Geschichte' 116

168 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 307.

169 W. Pannenberg, 'Der Gott der Geschichte' 127.

tempel van God, wijst Sobrino er terecht op, dat Pannenberg deze gedachten uitsluitend theoretisch uitwerkt. Hij brengt ze niet in verband met het idee, dat zij die zich in de geschiedenis tegen concreet lijden verzetten het levende teken zijn van het feit dat Gods godheid nog steeds op het spel staat. Van de emancipatietheologieën moet hij niet veel hebben.¹⁷⁰ Dit hangt samen met het feit dat voor Pannenberg niet 'goedheid', 'barmhartigheid' of 'rechtvaardigheid' het belangrijkste predicaat van God is, maar 'almacht'. God is voor hem allereerst de allesbepalende werkelijkheid.¹⁷¹ Maar als allesbepalende werkelijkheid is God in de geschiedenis omstreken, God moet zich in onze, voor ons nog gebroken en gefragmenteerde werkelijkheid als 'einigende Macht' laten kennen. Als God de allesbepalende werkelijkheid is dan moet alles zich als door die werkelijkheid bepaald bewijzen en mag niets die werkelijkheid nog 'in Frage' kunnen stellen; kortom, de geschiedenis moet een totaliteit blijken.¹⁷² Een totaliteit, waarin ook ervaringen van gebrek, van lijden, van schuld en absurditeit een plaats hebben.¹⁷³ Sobrino's oordeel, dat Pannenberg's theologie alleen maar de geschiedenis probeert te begrijpen en niet probeert te veranderen – en dit laatste hoort volgens de emancipatietheologen wezenlijk tot de theologie – is tegen deze achtergrond begrijpelijk. Pannenberg is in de eerste plaats in zinvolle integratie geïnteresseerd.¹⁷⁴ Moltmann drukt een soortgelijk bezwaar uit als hij in polemieken met Pannenberg beweert, dat God niet zozeer de werkelijkheid tot een totaliteit maakt, maar dat er veeleer een conflict bestaat tussen de wereld zoals die is en God.¹⁷⁵ In ieder geval legt Pannenberg niet de door Gutiérrez verlangde verbinding tussen concreet, historisch lijden en verzet aan de ene en het lijden van God in de wereld aan de andere kant.

Moltmann heeft zich van de drie theologen waar het hier over gaat het meest uitvoerig met Bonhoeffer beziggehouden. Echter, niet zozeer met de Bonhoeffer die tot nog toe aan de orde is geweest, de Bonhoeffer van de gevangenisgeschriften. Moltmann heeft met name Bonhoeffer's 'Ethik' bestudeerd, het boek waaraan hij werkte toen hij op 5 april 1943 gearresteerd werd en dat na de oorlog

170 Zie W. Pannenberg, 'Heiligung und politische Ethik' Voor Pannenberg's opvattingen over politiek en het verband daarvan met de theologie vgl. G. Geisthardt, *Theologische Konzeptionen von Gesellschaft* 157-201.

171 W. Pannenberg, 'Eschatologie, Gott und Schöpfung' 18.

172 Dez., *Wissenschaftstheorie und Theologie* 220-221, 304, In dez., *Systematische Theologie* I, 359-360 trekt Pannenberg uit dit alles de consequentie, dat Gods godzijn niet werkelijk in de geschiedenis op het spel staat, maar dat de geschiedenis Gods godzijn-van-eeuwigheid-af zichtbaar moet maken.

173 Dez., *Das Glaubensbekenntnis* 43.

174 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* 27.

175 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* 74. Vgl. ook de voorzichtige vraag van M.E. Brinkman, *Het gods- en mensbegrip van Wolfhart Pannenberg* 77 'Kan het anti-goddelijke karakter van het zinloze nog wel recht worden gedaan?' Pannenberg lijkt hierdoor in strijd te komen met zijn eerder vermelde uitgangspunt, dat het kwaad geen andere zin heeft dan dat men het overwint. E. Schillebeeckx, *Jezus* 509 benadrukt tegenover Pannenberg 'de lydensgeschiedenis van het mensdom juist in haar rationeel of theoretisch niet meer te plaatsen schaduwvlekken'. Volgens mij zit er nog een ander bezwaar aan Pannenberg's opvatting: iets werkelijk nieuws en ook voor God onverwachts is in de geschiedenis onmogelijk, vgl. mijn 'Gefundeerd, maar niet te funderen' 131.

onvoltooid is uitgegeven. Centraal in de 'Ethik' staat volgens Moltmann 'het geschieden van Gods wil in de geschiedenis, in de verwachting van en de hoop op zijn komende rijk, een nieuwe hemel en een nieuwe aarde'.¹⁷⁶ Voor Bonhoeffer kan de ethiek niet 'positivistisch' in de werkelijkheid worden gevonden; ze kan ook niet worden afgeleid uit een star systeem van ideale ordening dat tegenover de werkelijkheid staat. Voor hem ontspringt de ethiek daar waar, zoals Moltmann het uitdrukt, 'de Christusheerschappij in de werkelijkheid van de wereld de mensen overkomt'.¹⁷⁷

In aansluiting bij deze gedachte van Bonhoeffer kan Moltmann, met een term van Hegel, de kerk de 'Rose im Kreuz der Gegenwart' noemen, die temidden van de bestaande pijn en absurditeit de geest van de hoop vertegenwoordigt, en kan hij zijn 'Theologie der Hoffnung' schrijven. Daarin wordt in eerste instantie de menselijke hoop voorgesteld als het aspect van de werkelijkheid dat deelneemt aan het lijden van God in de wereld. Ergens tussen het schrijven van de 'Theologie der Hoffnung' in 1964 en de 'Gekreuzigte Gott' in 1972 vindt blijkbaar bij Moltmann eenzelfde verschuiving van theologische aandacht plaats als die welke in april 1944 bij Bonhoeffer te constateren valt. Bonhoeffer's vriend en biograaf Eberhard Bethge signaleert dan een verschuiving van aandacht voor de ethiek naar aandacht voor de theologie van de mondige onmacht.¹⁷⁸ Moltmann's 'Gekreuzigte Gott' kan men lezen als een voortdurende herinnering aan Bonhoeffer's getuigenis dat alleen een lijdende God kan helpen.¹⁷⁹

Op het eerste gezicht lijkt Moltmann inderdaad te doen waar Gutiérrez op aanstuurt. Hij probeert oog te hebben voor 'de andere kant' van de moderne beschaving van mondige mensen¹⁸⁰ en legt een nauwe verbinding tussen de lijdenden in de wereld en de lijdende God. Door de onmachtig gestorven, zijn rijk aan armen, zieken, zondaars en tollenaars verkondigende Jezus van Nazaret te doen opstaan uit de doden, identificeert God zich volgens Moltmann met hem. Daarmee belooft hij zijn rijk inderdaad aan degenen voor wie Jezus het verkondigde en met wie hij zich in zijn dood volledig identificeert, degenen die aan het eind van hun latijn zijn.¹⁸¹ Het kruis en het lijden zijn voor Moltmann het koninkrijk van God in zijn negatieve vorm.¹⁸² De Amerikaanse theoloog Harvey Cox heeft op grond hiervan geconcludeerd, dat Moltmann met deze opvattingen dicht bij de emancipatietheologen – Cox verwijst hier met name naar de Amerikaanse zwarte theoloog James Cone – staat.¹⁸³ Ook de emancipatietheologen zien God immers als solidair met en aanwezig in het lijden en de lijdenden.

Maar bij nader inzien blijkt Moltmann's theologie op dit punt uiteindelijk toch dubbelzinnig. Gods solidariteit met de lijdenden dreigt bij hem – ongetwijfeld

176 J. Moltmann, 'Die Weltlichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot' 67.

177 Dez., 'Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit' 42.

178 E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer* 960

179 Zo P. Ricoeur, "'Der gekreuzigte Gott'" von Jürgen Moltmann' 17

180 J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi* 83.

181 J. Moltmann, 'Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung' 225.

182 T.a.p. 227.

183 H. Cox, 'Gedanken über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"' 132.

geheel tegen zijn wil – om te slaan in een identificatie van God met het lijden. Eén interpreet van Moltmann heeft in dit kader terecht geschreven dat het lijden dialectisch aanvaardbaar dreigt te worden, omdat volgens Moltmann's opvatting het lijden zelf reeds deel geeft aan de toekomst van God.¹⁸⁴ Het lijden wordt bij Moltmann in hegeliaanse zin 'opgeheven' in God, niet verheerlijkt, ook niet weggenomen, maar wel geïntegreerd in Gods heilsgeschiedenis.¹⁸⁵ Het lijden zelf is, volgens Moltmann's voorstelling, in God zinvol.

Hier tegenover is het van belang erop te wijzen, dat voor de emancipatietheologen solidariteit met lijden en lijdenden altijd betekent solidariteit met *protest*, met *verzet* tegen lijden. Wat dat betreft is Gutiérrez' oproep aan de kerk om solidair te zijn met de armen door zelf arm te worden en precies zo tegen de armoede te protesteren, exemplarisch.¹⁸⁶ In hun engagement met bewegingen die zich verzetten tegen onderdrukking en uitsluiting maken de emancipatietheologen duidelijk, dat voor hen niet het lijden zinvol is, maar het verzet tegen lijden, ook als dat ogenschijnlijk geen resultaat heeft. De strijd tegen lijden en onderdrukking is voor hen de concrete bemiddeling van 'heil van godswege' (E. Schillebeeckx), omdat daar Gods overwinning op het lijden fragmentarisch maar concreet zichtbaar wordt. Het lijden op zich onthult slechts Gods afwezigheid, zijn verbondenheid met de lijdenden is voor de emancipatietheologen een solidariteit met de strijd tegen het lijden.¹⁸⁷

Samenvattend kunnen we dus zeggen, dat het aspect van dit leven dat deelneemt aan het lijden van God in de wereld bij Jungel de voortdurende bedreiging van het zijn door het niets en de dood is, voor Pannenberg de zinloosheid van bepaalde (lijdens)ervaringen en voor Moltmann het machteloze lijden. Volgens de emancipatietheologen nemen de lijdenden, uitgebuitenen en uitgesloten in hun verzet deel aan het lijden van God in de wereld.

2.2.3 De plaats van de heilige geest in de geschiedenis

Ik wil het bovenstaande nog vanuit een iets ander gezichtspunt aan de orde stellen, namelijk door de verschillen tussen de universitaire theologie en de emancipatietheologieën te beschouwen als verschillende opvattingen over de pneumatologie, de theologie van de heilige geest. Wie de lopende discussies over de heilige geest in de westerse theologie probeert te overzien, die neemt daarin

184 H G Geertsema, *Van boven naar voren* 112 Vgl ook K. Rahner, 'Jesus Christus – Sinn des Lebens' 210-213, E Schillebeeckx, 'Mysterie van ongerechtigheid' 14

185 H Wiersinga, *Verzoening met het lijden?* 86 Vanuit een wat andere hoek komt de kritiek van J Niewiadomski (*Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J Moltmanns Theologien* 138), die stelt dat Moltmann's godsbegrip tweeduidig is, net als de werkelijkheid. Moltmann zou de tegenspraak tussen goed en kwaad in de wereld slechts naar God overbrengen, waardoor God slechts als 'Grund dieser zweideutigen Wirklichkeit' gezien kan worden en niet als ontsluiting ervan. Dat lijkt mij te ver gaan. God is bij Moltmann duidelijk de tegenstander van het lijden en neemt het lijden niet slechts in zich op

186 G Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 220-222

187 Vgl vooral G Gutiérrez, *Gerechtigheid om niet* en mijn interpretatie daarvan in 'Godsontmoeting in de donkere nacht van het lijden en de ongerechtigheid'

al snel twee stromingen waar. De ene stroming, die verreweg het sterkst is, ziet de geest met name aanwezig in de kerk, in de gemeenschap van mensen die Jezus van Nazaret als christus belijden. Een tweede stroming staat dicht bij de emancipatietheologieën en neemt die aanwezigheid waar in de hele geschiedenis en pas van daaruit ook in de kerk. Dat de eerste stroming zo sterk domineert, hangt onder meer samen met het feit dat de recente belangstelling voor de heilige geest nauw verbonden is met de opkomst van zogenaamde charismatische groepen. Deze groepen cultiveren een directer, bewogener en, zoals zij zelf zeggen, sterker door de heilige geest geleid geloof, dan zij in de gevestigde kerken aantreffen.¹⁸⁸ Zij beïnvloeden sterk de grondtoon van het spreken over de heilige geest in de westerse theologie, ook bij theologen die de charismatici verder niet volgen. Het is de heilige geest, zo zeggen theologen dan in aansluiting bij met name traditioneel reformatische leerstellingen, die de dode letter van de bijbel voor ons levend maakt (Luther) en die de kloof tussen ons en Jezus overbrugt, die ons Jezus als christus en als openbaring van God doet zien en die wat in zijn leven, dood en verrijzenis gebeurd is, tot een voor ons hier en nu relevante waarheid maakt (Calvijn).¹⁸⁹

Meer echter dan traditioneel in de westerse kerk gebruikelijk was, benadrukken universitaire theologen daarbij op dit moment de zelfstandigheid van de heilige geest. Het heiligen van mensen is een nieuw initiatief van God; door de geest blijft de verrezene niet alleen, maar krijgt een volk en in dit volk handelt hij opnieuw en op een nieuwe wijze. De heilige geest stelt Jezus als de christus present, maar anders dan hij tijdens zijn leven aanwezig was, nieuwe activiteiten ontplooiend en nieuwe, soms verrassende initiatieven nemend.¹⁹⁰ Dergelijke uitspraken zijn erop gericht ruimte te creëren voor de ervaring van de gelovigen, hun mondigheid en zelfstandigheid te erkennen zonder dat deze autonomie in concurrentie komt te staan met het gezag van de gelovige overlevering.¹⁹¹ De te geringe aandacht voor de heilige geest in de traditionele westerse theologie en een ongenueanceerde, eenzijdige aandacht voor Jezus de christus hebben naar de

188 K. McDonnell, 'The determinative doctrine of the holy Spirit' 142. Voor literatuur over de charismatische beweging H. Muhlen, 'Die Geisteserfahrung als Erneuerung der Kirche' 71 nt 1.

189 Vgl. in dit verband de volgende zeer diverse literatuur: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, 222-303, dez., *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 319-338, A. van de Beek, *De adem van God* 27, 49-52, H. Berkhof, *De leer van de heilige Geest* 28-29, dez., *Christelijk geloof* 321-326, W. Kasper, 'Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie' 10, G. W. H. Lampe, *God as Spirit* 100, H. Muhlen, 'Das Christusereignis als Tat des heiligen Geistes' 513-515, C. Schutz, *Einführung in die Pneumatologie* 210-226, H. Thielicke, *Der evangelische Glaube* 174.

190 H. Berkhof, *De leer van de heilige Geest* 29, dez., *Christelijk geloof* 323, G. W. H. Lampe, *God as Spirit* 108-109, H. Muhlen, *Una mystica persona* 282-285, dez., *Das Christusereignis* 540-542, O. Noordmans, *Gestalte en Geest* 360-361, A. A. van Ruler, 'Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt' 190; dez., 'Reformatische opmerkingen in de ontmoeting met Rome' 67. Voor het belang van Noordmans en Van Ruler voor de vernieuwing van de pneumatologie, vgl.: H. Berkhof, 'De Geest als voorschot'; dez., 'De heilige Geest in de theologie van de twintigste eeuw'; dez., 'Die Pneumatologie in der niederländischen Theologie'. Voor het belang van de pneumatologie van Berkhof, zie U. Gerber, 'Nachwort'.

191 Vgl. K. Barth, 'Nachwort' 310-312.

mening van een belangrijk deel van de huidige theologen de erkenning van die mondigheid tot nog toe in de weg gestaan.¹⁹²

In de katholieke traditie geldt dit zoveel te meer, aangezien hier altijd een zeer nauwe verbinding is gelegd tussen Jezus christus en de institutionele, hiërarchische kerk.¹⁹³ Dit krijgt een sterke toespitsing in de opvatting, dat de kerk een voortgezette vleeswording van Gods woord is, zoals Jezus christus volgens de traditionele theologie Gods vleesgeworden woord was. Deze opvatting is weliswaar geen onderdeel van de officiële katholieke leer, maar is vanaf ongeveer 1850 wel uiterst invloedrijk geweest. Pas op het tweede Vaticaans concilie is ermee gebroken. Op Vaticanum II werd de kerk weer in verband gebracht met historiciteit en zondigheid, met menselijke autonomie en mondigheid.¹⁹⁴ Pas in dit kader ontstond er zowel ruimte als behoefte om zich met de heilige geest bezig te houden als verbinding tussen Jezus de christus en zijn God enerzijds en de kerk anderzijds. Katholieke theologen gaan dan de heilige geest zien als degene die mensen als kerk bij elkaar houdt, die ze samenbrengt als kerk van Jezus christus en zijn God.¹⁹⁵

De heilige geest wordt door de universitaire theologen dus in de eerste plaats gezien als 'God voor zover hij in de christelijke kerk als gemeenschapsgeest woont', om het met de woorden van Schleiermacher te zeggen.¹⁹⁶ Hierin verschillen ze duidelijk van de emancipatietheologen. Deze zien de aanwezigheid van de geest van Jezus christus primair in de verzetsbewegingen waarmee zij verbonden zijn. De belangrijkste woonplaats van de geest is het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting en niet het bewustzijn van christenen.¹⁹⁷

Maar er zijn ook westerse theologen die meer in deze richting denken. Zij gaan uit van de belofte van de komst van Gods rijk, in en door Jezus aan de hele

192 Y. Congar, 'Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine?' probeert de opvatting te relativiseren, dat de westerse theologie aan 'Geistesvergeessenheit' lijdt en zijn dinedelige *Je crois en l'Esprit Saint* geeft een vloed aan teksten uit de westerse traditie over de heilige geest. Toch lijkt mij onbestrijdbaar, dat het spreken over de heilige geest in de westerse theologie doorgaans een aanhangsel is geweest, zonder veel consequenties.

193 Vgl. H. Haring, 'De Geest als legitimerende instantie van het ambt'.

194 Voor het idee van de kerk als voortgezette incarnatie, zie J.A. Möhler, *Symbolik* (1832) 389, vgl. voor de achtergronden van Möhler's opvatting A. van Harskamp, 'Kerkelijk gezag vluchttoord voor moderniteit?' Zeer nauw is de analogie tussen de incarnatie en Gods aanwezigheid in de kerk in de encyclicle 'Mystici corporis' van Pius XII (vgl. H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* no. 3806). Voor de ecclesiologie van Vaticanum II zie de dogmatische constitutie over de kerk 'Lumen gentium', m. n. no. 8.

195 W. Kasper, 'Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie' 19, H. Muhlen, *Una mystica persona*, J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* 276-277, C. Schutz, *Einführung in die Pneumatologie* 249-273, vgl. ook, aansluitend bij de pneumatologische ecclesiologie van Noordmans. F. Haarsma, *Geest en kerk* 253-255.

196 [F. Schleiermacher,] *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre* 24. Voor de pneumatologie als reflectie op de christelijke zelfinterpretatie, vgl. W.-D. Hausschild, *Gottes Geist und der Mensch* 291.

197 P. Rottlander ('Option für die Armen' 82-83) tekent daar overigens terecht bij aan, dat de preciese verhouding tussen de dragers van de bevrijdingsstrijd enerzijds en de kerk als drager van geloof in de in die strijd aanwezige God anderzijds in de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie niet duidelijk is. Dit geldt mutatis mutandis ook voor de andere emancipatietheologieën.

wereld gedaan, en zien geloof in de heilige geest als geloof in Gods verbondenheid met de geschiedenis van de mensen; de heilige geest bewerkt zowel de verbinding van God met de menselijke geschiedenis als de verbinding van mensen met God.¹⁹⁸ In verband met dit laatste is de kerk pas van belang. De heilige geest is volgens deze opvatting op de eerste plaats schepper en herschepper van de menselijke geschiedenis en pas daarna, en in functie daarvan, uitlegger van het gebeuren rond Jezus christus en trooster en helper van de kerk of van individuele gelovigen.¹⁹⁹

Dit betekent uiteraard niet dat God met de geschiedenis geïdentificeerd wordt, dat het feitelijke verloop van de geschiedenis het criterium wordt voor gelovig en theologisch spreken. In tegendeel, het geloof in Gods belofte maakt het mogelijk tegelijkertijd de werkelijkheid als Gods werkelijkheid te zien en veelbelovende doorbraken in de huidige situatie, die nog lang niet op het koninkrijk van God lijkt, als werk van de geest te ervaren.²⁰⁰ Zo kan men enerzijds zeggen dat het christelijk geloof niet is aangewezen op aan de christelijke traditie ontleende postulaten, maar gebaseerd is op in de geschiedenis opgedane ervaring en anderzijds, dat dit geloof de werkelijkheid verandert, er nieuwe dingen in ziet en zo als veranderende factor zelf het produkt is van de werking van de heilige geest.²⁰¹

Kijken we nog een keer naar het werk van Eberhard Jungel, Jürgen Moltmann en Wolfhart Pannenberg. Hoe zien zij de aanwezigheid van Gods geest in de geschiedenis en hoe verhoudt dit zich tot de opvattingen van de emancipatietheologen?

Jungel is in zijn denken over de heilige geest een duidelijke representant van de in de westerse theologie dominante stroming. Volgens hem legt de geest een verbinding tussen God en mens door bij de mens geloof te bewerken. De band die zo ontstaat, is volgens hem heel intiem, want 'geloof is participatie aan God zelf'.²⁰² De gelovige wordt betrokken bij Gods onmachtige, zich aan het niets blootstellende liefde zoals die in Jezus' lijden en dood zichtbaar is geworden. Die onmacht kan echter volgens Jungel nooit het laatste woord hebben, want een liefdesgeschiedenis die een lijdensgeschiedenis is en wil zijn, is in tegenspraak met zichzelf; de liefde is immers altijd op eeuwigheid uit. Daarom hoort bij de

198 Zie A.M. Aagaard, 'Missiones dei' 104-105, dez., 'Der Heilige Geist in der Welt' 102, W. Dantine, 'Die ethische Dimension des "pneuma hagon"' 55, G. Kretschmar, 'Der heilige Geist in der Geschichte' 130, G.W.H. Lampe, *God as Spirit* 208; P. Tillich, *Systematic theology* III 138-139, 153-154, over Tillich's pneumatologie S. Wittschie, *Paul Tillich, seine Pneumatologie*. Vgl. ook de exploraties in J.V. Taylor, *The go-between God*.

199 Over de geest en de kerk in dit kader, zie G.W.H. Lampe, *God as Spirit* 180-181, I.Y. Lee, *God suffers for us* 63-64, K. McDonnell, *The determinative doctrine of the holy Spirit* 148. Voor het contact met Jezus de christus K. Blaser, *Vorstoss zur Pneumatologie* 10-11.

200 A.M. Aagaard, 'Der heilige Geist in der Welt' 108, dez., 'Die Erfahrung des Geistes' 20, met een verwijzing naar Schillebeeckx' – niet expliciet pneumatologische – boek *Gerechtigheid en liefde*.

201 Resp. A.M. Aagaard, 'Die Erfahrung des Geistes' en K. Blaser, 'Kommunikation des Evangeliums' 121. Vgl. W. Kasper, 'Die Kirche als Sakrament des Geistes' 35.

202 E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt* 237, 309-310.

ervaring van de onmacht van de liefde volgens Jüngel als tegenwicht het geloof in de macht van de liefde.²⁰³

Als men deze gedachtengang bekijkt vanuit het perspectief van de emancipatietheologieën, dan kan men zeggen dat Jüngel enerzijds – zij het in een andere taal – dezelfde paradox aangeeft als die waarin de emancipatietheologen leven, de paradox van de ervaring van onmacht in hun verbondenheid met de lijdenden en gelijktijdig geloof in de macht van die onmacht, in de kracht van het verzet en de partiële bevrijding, die ze ook meemaken. In deze paradox ervaren de emancipatietheologen Gods aanwezigheid, de werking van de geest. Maar anderzijds is er een duidelijk verschil tussen de benadering van Jüngel en die van de emancipatietheologen. Dit verschil kan goed duidelijk gemaakt worden aan de hand van Jüngel's uitspraak, dat theologie alleen analyse kan zijn van 'schon geschehener Rede von Gott' en dat we slechts van God kunnen spreken voor zover hij al ter sprake gekomen is.²⁰⁴ Met hun opvatting dat praxis en engagement de eerste stap is en theologie de tweede, drukken de emancipatietheologen eveneens uit dat de theologie afhankelijk is van een godsontmoeting die haar is voorgegeven. Maar de emancipatietheologen horen God spreken in de praxis van verzet, terwijl Jüngel het 'ter sprake komen' letterlijk opvat. Theologie bestaat voor hem in het denkend na-voltrekken van de prediking van de bijbel – met name die van Paulus – en van de christelijke traditie – met name die van Luther – en het is volgens hem onmogelijk de waarheid van deze prediking kritisch te toetsen.²⁰⁵ Voor Jüngel is de christelijke prediking zelf de plaats waar Gods geest in de wereld aanwezig is.²⁰⁶

Ook Moltmann verbindt de heilige geest heel nauw met het geloof, maar er zijn essentiële verschillen met Jüngel. Moltmann is er in zijn theologie voortdurend op uit, het 'Kreuz der Wirklichkeit' serieus te nemen.²⁰⁷ De gelovige vindt volgens hem in het geloof zijn meest eigen leven, 'maar verborgen in de belofde, nog niet verschenen toekomst van Christus'.²⁰⁸ Hij benadrukt dat ook voor de gelovige dood dood blijft, schuld schuld en dat het lijden een schreeuw is zonder kant en klaar antwoord. Het feit dat de verrijzenis van Jezus christus Gods tegenspraak is tegen het lijden, maakt volgens Moltmann dat geloof in de eerste plaats onvrede bewerkstelligt met de wereld zoals die is.²⁰⁹ De hoop op God onthult de werkelijkheid volgens hem pas echt als de goddeloze wereld. Maar tegelijkertijd is in deze hoop de goddeloosheid van de wereld ook uit te houden. Het is volgens Moltmann de liefde tot de schepping die de mensen doet lijden aan haar goddeloosheid, maar diezelfde liefde verbindt hen met de geschiedenis van de menselijke God. Hun lijden en hun verlatenheid is opgeheven in de verlatenheid van de

203 T.a.p. 512.

204 T.a.p. 338.

205 T.a.p. 391.

206 Zie W. Logister, 'De prediking als oorsprong van christelijk ervaren'.

207 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* 10.

208 Dez., *Theologie der Hoffnung* 80.

209 T.a.p. 15, 17.

christus en zo kunnen zij met het negatieve en het dode verbonden blijven.²¹⁰ De gelovige neemt zo reeel deel aan Gods lijden in de wereld.²¹¹

Volgens de theologie van Moltmann inspireert de heilige geest tot deelname aan de lijdensgeschiedenis van de wereld en tot de herkenning van God in de geschiedenis. Maar zijn opvatting van de heilige geest, als in de eerste plaats bewerker van het geloof van de gelovigen, maakt dat Moltmann er uiteindelijk moeite mee heeft het lijden op zichzelf serieus te nemen, hoewel dit nu juist is wat hij wil. Hij lijkt uit te gaan van zijn eigen positie als westerse universitaire theoloog, die niet vanuit engagement met concreet verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting theologiseert,²¹² maar vanuit een zekere distantie het wereldgebeuren waarneemt,²¹³ een afstand die dan door de heilige geest moet worden overbrugd. Herhaaldelijk benadrukt Moltmann namelijk, dat de door de geest geïnspireerde liefde tot de schepping of de gelovige hoop op verlossing het lijden pas tot werkelijk lijden maakt.²¹⁴ Een dergelijke visie is vreemd aan de emancipatietheologen. Wie honger heeft of onderdrukt wordt, wie gevangen is of – om een voorbeeld te noemen dat westerse mensen misschien directer aanspreekt – wie dood gaat aan kanker, diens lijden heeft echt niets extra's, geen van buiten komend geloof of een van buiten komende geest nodig om tot bewuste pijn te worden. Bevrijdingstheologen benadrukken dan ook dat het lijden uit zichzelf om verzet vraagt en dat precies in dit verzet Gods geest in de geschiedenis aanwezig is.²¹⁵

Ook voor Pannenberg geldt: 'de geest staat borg voor de gemeenschap van de gelovigen met de komende Jezus Christus',²¹⁶ maar Gods geest doortrekt volgens hem tevens de gehele schepping. Als geest zorgt God ervoor, dat de levende wezens leven in zichzelf hebben en naar leven en overleven verlangen.²¹⁷ De geest

210 Dez., *Der gekreuzigte Gott* 240-241.

211 T.a.p. 266.

212 In *Der Weg Jesu Christi* (83-89) formuleert Moltmann wat volgens hem de 'Widerspruche der modernen Zivilisation' zijn, van waaruit Bonhoeffer's vraag 'Wer ist Christus für uns heute eigentlich?' hier en nu moet worden beantwoord. Hij formuleert die tegenspraken echter op algemeen cultuur-historisch niveau, niet als een concreet conflict waar hij zelf deel van uitmaakt. Hij noemt het 'noord-zuid-conflict', de armoedeproblematiek in de westerse wereld, de bedreiging door de vernietiging door atomaire wapensystemen en de ecologische crisis. Vgl. ook de wijze waarop Moltmann spreekt over de 'Gegenwart der Theologie' in het huidige tijdsgewricht in *Was ist heute Theologie?*

213 Vgl. voor dit oordeel over Moltmann's theologie J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 149-150.

214 Vgl. b.v. dez., *Der gekreuzigte Gott* 103, dez., *Kirche in der Kraft des Geistes* 67; dez., *Der Weg Jesu Christi* 215. In *Gott in der Schöpfung* (m.n. 23-27, 106-115) probeert hij overigens deze opvatting te verbinden met het idee dat de geest de hele schepping doordringt en omvat. In *Der Weg Jesu Christi* (122) signaleert hij de verbondenheid tussen Jezus christus en de armen: 'Jesus bringt das Evangelium zu den Armen und entdeckt das Reich Gottes bei den Armen. Die Armen brauchen ihn und er ist auf sie angewiesen. Der Messias der Armen offenbart den Messianismus der Armen und entzündet ihn.' Daarmee is mogelijk een oplossing aangegeven voor het in de tekst gesignaleerde probleem van Moltmann's theologie. De preciese consequenties van deze gedachten moet Moltmann echter nog formuleren.

215 Vgl. dat wat O. Noordmans (*Zondaar en bedelaar* 20) schreef over de zieke bedelaar Lazarus uit het Lucas-evangelie: hij 'gelooft met zijn zweren, zijn totale ellende'.

216 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 173.

217 Dez., *Anthropologie* 509.

richt de schepping op de toekomst en deze toekomstgerichtheid komt in de mens tot bewustzijn.²¹⁸ De toekomstgerichtheid is volgens Pannenberg het centrale kenmerk van de menselijke persoon en in die zin kan hij zeggen, dat 'de mens als persoon schepsel van de geest is.'²¹⁹ Het christelijk geloof is voor Pannenberg met name een vorm van anticiperend kennen. De verkondiging van het geloof, in de bijbel of in de kerk, is een expliciterend bericht van Gods openbaring in de geschiedenis en het op deze verkondiging volgende geloof is een vorm van kennend vertrouwen. Wat er in het verleden gebeurd is en in het heden gebeurt, geeft de gelovige volgens Pannenberg vertrouwen in de toekomst, een vertrouwen dat door die toekomst vervolgens gerechtvaardigd of weerlegd kan worden.²²⁰

Religies zijn volgens Pannenberg gebaseerd op intensieve ervaringen die hij 'zinervaringen' noemt, ervaringen waarin de werkelijkheid als zinvol, als betekenisvol geheel wordt beleefd. Hij interpreteert deze ervaringen als anticipatie van de uiteindelijke totaliteit, waarin de werkelijkheid ondubbelzinnig een zinvol geheel zal blijken.²²¹ Concrete ervaringen waarin de werkelijkheid als betekenisvol ontmoet wordt – en dit zijn volgens Pannenberg in principe alle ervaringen, want er moet minstens sprake zijn van een betekenis-voor-mij wil ik een ervaring opdoen met de werkelijkheid, maar religieuze ervaringen zijn het in bijzondere mate – wijzen vooruit naar een deze hele werkelijkheid omvattende totaliteit van zin en betekenis, al is die zintotaliteit er nog slechts op fragmentarische wijze in aanwezig.²²² Op grond van zinervaringen zijn religieuze interpretaties van de werkelijkheid mogelijk als 'ontwerpen van een in alle individuele ervaringen geïmpliceerde zintotaliteit', ontwerpen die altijd historisch zijn en zijn gebaseerd op een deelinzicht in de werkelijkheid. Zolang de geschiedenis voortduurt, zullen ze daarom hypothetisch blijven.²²³

'De aanwezigheid van het ware en het definitieve temidden van de onvoltooid afbrekende processen van de geschiedenis, temidden van aardse mislukkingen en aardse vergankelijkheid' noemt Pannenberg geest.²²⁴ Zijn aandacht voor de presentie van de geest in de inzet voor de toekomst brengt Pannenberg in de buurt van de emancipatietheologieën, maar er blijft een beslissende afstand. Gods geest is voor Pannenberg in de allereerste plaats aanwezig waar partieel harmonie en geïntegreerdheid ervaren wordt, waar zicht ontstaat op de totaliteit van de geschiedenis. Voor de emancipatietheologen echter doet het lijden zich niet in de eerste plaats voor als verstoring van de harmonie en als tegenspraak tegen een zinervaring, maar als concreet-materiële bedreiging van het elementair-menselijke recht op een menswaardig leven. De geest openbaart zich daarom voor hen in verlangen naar bevrijding van lijden en dood, van onderdrukking en uitsluiting.

218 T.a.p. 510.

219 T.a.p. 514.

220 Dez., 'Dogmatische Thesen zur Lehre der Offenbarung' 101, 103-104.

221 Dez., 'Eschatologie und Sinnerfahrung' 72.

222 Dez., *Wissenschaftstheorie und Theologie* 217-218; dez., *Anthropologie* 503.

223 Dez., *Wissenschaftstheorie und Theologie* 312-313.

224 Dez., *Anthropologie* 505.

In 2.1 heb ik de triniteitstheologie geprobeerd te laten zien als poging in het hier en nu de aanwezigheid van de geest van God, de vader van Jezus de christus, zichtbaar te maken. Emancipatietheologen en universitaire theologen, zo hebben we nu in 2.2 gezien, maken op verschillende plaatsen in de geschiedenis verschillende geesten zichtbaar. Om ons te beperken tot de drie hier uitvoerig besproken universitaire theologen: Jüngel localiseert de geest van een God die zich blootstelt aan het niets in de christelijke verkondiging, Moltmann de geest van een God die lijdt in de menselijke liefde voor het lijdende en Pannenberg de geest van een God die op zinvolle integratie uit is in het menselijke streven naar een zinvolle toekomst. De emancipatietheologen daarentegen zien de geest van een bevrijdende God in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting.

Welke van deze benaderingen wijst de ware geest van God aan? Deze vraag klinkt misschien al te rigide en wekt de schijn te weinig ruimte te laten voor de veelvormigheid en het steeds verrassende van Gods presentie. Toch sluiten de verschillende standpunten over de aanwezigheid van de heilige geest in de geschiedenis elkaar minstens ten dele uit en dit roept de vraag op naar het waarheidsgehalte van die verschillende standpunten. Als criterium voor het beantwoorden van de vraag wijst de christelijke theologie de geschiedenis van Jezus van Nazaret, de christus aan. In die geschiedenis zou immers zichtbaar zijn geworden, wie God is. In het volgende hoofdstuk plaats ik de benaderingen van die geschiedenis door emancipatietheologen en universitaire theologen tegenover elkaar en probeer ik ze tegen elkaar af te wegen. Maar daarvoor zal ik nog kort ingaan op de methodologische aspecten van zo'n confrontatie.

2.3 Het toetsen van Gods aanwezigheid in de geschiedenis

De uitspraak dat emancipatietheologen Gods geest ontmoeten in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting kan gemakkelijk tot misverstanden leiden. Ze is te algemeen. Emancipatietheologen ontmoeten God in heel specifieke omstandigheden. In deze actie van armen, dit initiatief van vrouwen en deze opstand van zwarten zien zij de werkzaamheid van de heilige geest. Ik heb ze, als buitenstaander, op één noemer geprobeerd te brengen en eenzelfde grondpatroon bij hen aangewezen, maar de verschillende emancipatietheologieën zijn allereerst in heel bepaalde particuliere geschiedenissen verwickeld en ontmoeten daar, naar hun overtuiging, de geest van de God van Jezus de christus.

Er wordt daarom in de emancipatietheologieën ook niet zozeer in algemene termen over God en haar relatie tot de geschiedenis gesproken, er worden met name verhalen over verteld. Verhalen zoals die ook in het oude en nieuwe testament staan, verhalen over Gods trouw tijdens een leven van onderdrukking, verhalen over zijn bevrijdend werk voor de armen, vrouwen, zwarten die in opstand kwamen en verhalen over zijn voortgaande aanwezigheid sindsdien. De emancipatietheologen spreken over de aanwezigheid van de heilige geest in verhalende interpretaties van hun eigen geschiedenis. Die verhalen zijn concreet en kunnen niet zonder meer tot één samenhangend verhaal worden samen-

gevoegd; hooguit kan in al deze verhalen de aanwezigheid van dezelfde God en dezelfde geest worden herkend.

Een theoretische studie als deze kan aan deze stand van zaken uiteindelijk niet echt recht doen. Maar om iets zichtbaar te maken van de wijze waarop de emancipatietheologen werken, paraphraseer ik hier kort het verhaal dat Takatso Mofokeng over het Zuidafrikaanse zwarte volk vertelt. Mofokeng gaat er vanuit, dat in de hele geschiedenis van het zwarte volk, en niet alleen in het zich nadrukkelijk als christelijk beschouwende deel ervan, Gods geest werkzaam is. Het is de geest die de zwarte gemeenschap tot zelfstandig handelend subject constitueert, die de zwarten tot een gemeenschap, een volk maakt. 'De Geest bevrijdt deze gemeenschap om bevrijdend te worden.'²²⁵ En 'als God het zwarte volk tot zijn volk maakt, dan wordt het zwarte volk op zijn beurt het volk van God. Het neemt de uitdaging aan om zijn waardigheid te bevestigen en met God aan de bevrijding van de onderdrukte mensheid te werken.'²²⁶ Deze vorming tot volk vindt volgens Mofokeng voor de zwarten in Zuid-Afrika concreet plaats in het begin van de jaren zeventig, als de 'black consciousness'-beweging opkomt en in haar kielzog de zwarte theologie. Hij ziet grote parallellen tussen de daarna volgende geschiedenis van het zwarte volk van Zuid-Afrika en de geschiedenis van Jezus en deze waarneming stuurt zijn verhaal.²²⁷

Mofokeng vertelt over de fase, van 1970 tot 1976, van groeiend zelfbewustzijn van zwarten, met als gevolg een groeiende, vaak gewelddadige tegenstand van blanke machthebbers, die weer resulteert in een nog zelfbewustere inzet voor bevrijding van de kant van de zwarten. Deze geschiedenis is volgens hem structureel parallel aan die van Jezus van Nazaret in diens gang van Galilea naar Jeruzalem. Een volgende fase van de geschiedenis van de zwarten begint volgens Mofokeng in 1976, als in Soweto en Kaapstad honderden zwarten worden gedood. 'Het volgen van Jezus, of het leerling-zijn, heeft Golgota bereikt.'²²⁸ Als gevolg hiervan realiseerden de zwarten zich volgens Mofokeng, 'dat bevrijding en overwinning alleen bereikt kunnen worden door de bereidheid om te sterven en door het feitelijke sterven zelf. (...) Vanaf dat moment tot nu toe is de zwarte theologie *theologia crucis* geworden ... Het is een theologie die reflecteert op het kruis – sterven – als een instrument van bevrijding.'²²⁹ En in deze fase verkeert het zwarte volk nog steeds als Mofokeng in 1983 zijn boek schrijft over 'The crucified among the crossbearers'.

Met een voor een westerse universitaire theoloog bijna schandelijk gemak verbindt Mofokeng's verhaal de geschiedenis van het Zuidafrikaanse zwarte volk met de geschiedenis van Jezus van Nazaret. Emancipatietheologen menen dat te kunnen doen, omdat zij de geest van de God die in de geschiedenis van Jezus zichtbaar wordt, ontmoeten in hun eigen, particuliere geschiedenis. Daarom

225 T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 43.

226 T.a.p. 35.

227 T.a.p. 36.

228 T.a.p. 37.

229 T.z.p.

kunnen ze de geschiedenis van Jezus lezen vanuit hun eigen historische ervaring en als een verheldering van die ervaring. Het uitgaan van die godsontmoeting beschouwen emancipatietheologen zelf als een belangrijk kenmerk van hun theologie. Mary Daly zegt nadrukkelijk te willen breken met een theologie die in eerste instantie naar de traditie kijkt en die daarmee het verleden autoriteit geeft boven het heden. Zij is op zoek naar een benadering, waarin vrouwen prioriteit geven aan wat volgens hen zelf van belang is, zonder dat ze het nodig vinden daarvoor in het verleden een rechtvaardiging te zoeken.²³⁰ En Jon Sobrino ziet als belangrijk verschil tussen de westerse theologie en de bevrijdingstheologie, dat waar de eerste uitgaat van de traditie en deze voor het heden probeert te vertalen, de tweede begint bij de in de concrete bevrijdingspraxis opgedane ervaring.²³¹

Het gaat in deze paragraaf om de vraag, hoe deze werkwijze van de emancipatietheologen zich laat combineren met hun pretentie een authentieke interpretatie te leveren van dezelfde joods en christelijke traditie waarop de westerse universitaire theologen zich beroepen,²³² en welke methodische consequenties hun specifieke benadering heeft voor de confrontatie met de universitaire theologen, zoals die in de volgende hoofdstukken zal plaatsvinden.

2.3.1 De rol van de traditie bij het waarnemen van Gods aanwezigheid

Wie zegt dat de theologie zowel met de christelijke traditie als met de heden-daagse ervaring te maken heeft, die verkondigt zo langzamerhand een banaliteit.²³³ Hierover zijn universitaire theologen en emancipatietheologen het eens. Maar de emancipatietheologen menen daarbij, dat de ervaring die wordt opgedaan in een bepaalde sociaal-politieke praxis, namelijk de praxis van verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting, het voortdurende referentiepunt moet zijn van de theologische reflectie.

Om de logica van dit standpunt te kunnen begrijpen, moeten we om te beginnen aan de contrastervaring, die in het vorige hoofdstuk de grondslag bleek te vormen van de emancipatietheologieën, twee aspecten onderscheiden. Allereerst impliceert die ervaring een *inschatting* van de situatie waarin degene die deze ervaring opdoet zich bevindt, een inzicht in de structuren en de onderlinge machtsverhoudingen die de situatie bepalen. Intutief wordt iets van de eigen maatschappelijke positie doorzien en van de mogelijkheden en onmogelijkheden tot verandering die deze in zich heeft. Dit inzicht is aan de concrete situatie gebonden. Maar tegelijkertijd ligt er in dit intuïtieve inzicht een meer algemene *opstelling ten aanzien van* de werkelijkheid verrat, een verbondenheid met verzet tegen armoede, onder-

230 M. Daly, *Beyond God the Father* 73-74; vgl. ook S.D. Welch, *Communities of resistance and solidarity* 53

231 J. Sobrino, 'Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie' 133-134

232 Die pretentie is er uiteraard niet bij de 'radicale' vleugel van de feministische theologie, waartoe Mary Daly behoort. In deze studie bechouw ik de feministische theologie echter methodisch als een vorm van christelijke theologie

233 Vgl. de bundels *Theologie – wohn?* en *Das neue Paradigma von Theologie*

drukking en uitsluiting, hoe dat verzet er ook precies uitziet. De overtuiging dat slechts in verbondenheid met de zich tegen hun lijden verzettende slachtoffers de samenleving zichtbaar wordt zoals ze werkelijk is, blijft relatief stabiel temidden van de veranderingen die de maatschappij ondergaat.

Dit tweede aspect van de contrastervaring is bij de emancipatietheologen nauw verbonden met hun opvatting over de joodse en christelijke traditie. Hun overtuiging dat solidariteit met de strijd tegen onderdrukking en uitsluiting absoluut geboden is, hangt onmiddellijk samen met hun beeld van God, zoals zij in de traditie ter sprake komt. Dit godsbeeld is de motor achter hun concrete deelname aan de strijd voor bevrijding en bepaalt de manier waarop ze naar de sociale werkelijkheid kijken, zoals omgekeerd in deze deelname en in dit inzicht in de sociale werkelijkheid hun godsbeeld zichtbaar wordt. Beeld van God en beeld van de maatschappelijke werkelijkheid zijn allernauwst met elkaar verweven, zoals ook de inschatting van de concrete situatie en de principiële opstelling ten aanzien van de maatschappij in de emancipatietheologieën niet los van elkaar te maken zijn. Pas in tweede instantie brengen de emancipatietheologen dit gods- en maatschappijbeeld afzonderlijk ter sprake. Ze gaan in discussie met beschikbare sociale theorieën om een nauwkeuriger inzicht te krijgen in de maatschappelijke werkelijkheid en hun eigen, oorspronkelijke inzicht te verdiepen en te verantwoorden. En ze gaan in discussie met andere interpretaties van de joodse en christelijke traditie om hun godsbeeld te specificeren en te verdedigen.

Maar wat is nu het specifieke verband tussen gods- en maatschappijbeeld in de emancipatietheologieën? Hoe ziet hun onderlinge verwevenheid er nu precies uit? De Braziliaanse bevrijdingstheoloog Clodovis Boff heeft het verband en het onderscheid tussen het spreken over God en het spreken over de sociale werkelijkheid geprobeerd aan te geven. Uitgaande van het onderscheid dat Thomas van Aquino maakt tussen het materiële object van een wetenschap – datgene *waarover* gesproken wordt – en het formele object – de *wijze waarop* het materiële object bekeken wordt – stelt Boff, dat de wijze waarop de christelijke traditie geïnterpreteerd wordt, constitutief is voor het formele object van de bevrijdingstheologie. Haar materiële object wordt gevormd door de sociale werkelijkheid, die het verzet van mensen oproept en leidt tot een concrete bevrijdingsbeweging. Die sociale werkelijkheid is echter volgens Boff niet onmiddellijk het object van de theologie, maar is dit slechts door bemiddeling van de sociale wetenschappen. Anders dan de theologie hebben deze de instrumenten om de sociale werkelijkheid open te leggen, haar hanteerbaar te maken voor analyse en langs deze weg te komen tot voorstellen tot verandering. Het sociaal-wetenschappelijke inzicht in de werkelijkheid wordt vervolgens met behulp van een bepaalde opvatting van de traditie omgevormd tot een theologisch inzicht. Omdat zowel sociaal-wetenschappelijke analyse als analyse van de joodse en christelijke traditie volgens Boff deel uitmaken van de ene theologie, onderscheidt hij ze binnen deze theologie als een sociaal-analytische en een theologische *bemiddeling*.²³⁴

234 C. Boff, *Theologie und Praxis* 127-136. Behalve op Thomas van Aquino (*Summa theologiae* I, q. 11, art. 3) baseert Boff zich met name op de wetenschapsfilosofie van de Franse marxistische

Volgens deze gedachtengang van Boff is het dus mogelijk vast te houden, dat het – materiele – object van de bevrijdingstheologie eerder de hedendaagse situatie is dan de christelijke traditie, terwijl tegelijkertijd verdisconteerd wordt, dat deze traditie een centrale rol speelt in het constitueren van het – formele – object van deze theologie.²³⁵ Deze conclusie is uit te breiden tot de andere emancipatietheologieën.

Maar Boff lijkt een centraal probleem over het hoofd te zien. Emancipatietheologieën zijn gebaseerd op een contrastervaring, een *geleefd* inzicht dat de wereld zoals die is niet deugt. Het is niet zo dat in de emancipatietheologieën een sociaal-wetenschappelijke analyse wordt omgezet in een theologisch inzicht in de werkelijkheid via een hermeneutische bemiddeling. Chronologisch gezien vindt het omgekeerde plaats. Vanuit de ervaring dat de werkelijkheid zoals die is verzet oproept, leren mensen zowel deze werkelijkheid als de christelijke traditie op een nieuwe manier waarnemen en leveren ze ideologiekritiek op de interpretaties van de werkelijkheid en de vormen van geloof en theologie, die aan het voortbestaan van de bestaande verhoudingen bijdragen.²³⁶ Met andere woorden, de constitutie van wat Boff als het formele object van de emancipatietheologieën aanduidt, vindt plaats vóórdat de hermeneutische bemiddeling die er de basis van is, geëxpliciteerd, laat staan verantwoord is.²³⁷

De vraag hoe dat kan en wat het betekent, wil ik beantwoorden door in aanvulling op het werk van Boff enkele elementen uit de theorie van Karl Marx naar voren te halen. In diens hoofdwerk 'Das Kapital' construeert Marx de volgende analogie: zoals fysici de natuurprocessen daar observeren waar ze het meest pregnant zijn en van storende invloeden gevrijwaard, zo analyseert 'Das Kapital', dat tot doel heeft de kapitalistische economie in haar wezenstrekken te beschrijven, deze economie daar waar ze haar meest pregnante vorm heeft aangenomen. Dat is volgens Marx in het Engeland van zijn tijd.²³⁸ Hiermee heeft Marx een tot op zekere hoogte subjectief, een evaluatief moment in de onderzoeksstrategie geïntroduceerd. Vanuit het beeld dat hij van het kapitalisme heeft, zoekt hij de

filosoof Louis Althusser Voor een blijkbaar onafhankelijk van Boff ontworpen, maar verwante vorm van 'althusseriaanse' theologie, vgl. K. Fussel, 'Die Zeichen der Zeit als locus theologicus', m.n. 270-274

235 De kritiek van H.M. Kuitert (*Alles is politiek maar politiek is niet alles*) en van H.W. Vijver (*Theologie en bevrijding*) – en van zo vele anderen – schiet alleen daarom al te kort, omdat ze deze oplossing voor het inderdaad ingewikkelde probleem van de verhouding tussen christelijk geloof c.q. de christelijke traditie en de sociaal-politieke werkelijkheid helemaal niet in hun overwegingen betrekken als ze de bevrijdingstheologen politisering van het geloof en sacralisering van de politiek verwijten.

236 Deze verwevenheid is, plaatsvervangend voor de bevrijdingstheologie, voor de theologie van Bartholomé de Las Casas mooi beschreven in G. Gutiérrez, 'Wenn wir Indianer waren'.

237 C. Boff ziet dit probleem waarschijnlijk mede daarom niet, omdat hij er in *Theologie und Praxis* vanuit gaat, dat de hermeneutische bemiddeling in de bevrijdingstheologie plaatsvindt met behulp van de resultaten van de traditionele theologie. Het is echter duidelijk, dat het exegetische, bijbels-theologische en systematisch-theologische werk van de bevrijdingstheologen sterk van de traditionele theologie verschilt. In het samen met zijn broer Leonardo geschreven *Wat is theologie van de bevrijding?* (41-49) heeft Clodovis Boff daar wel enigermate oog voor

238 K. Marx, *Das Kapital* I, 27

plaats waar de logica van het kapitalisme het meest pregnant zichtbaar wordt en onderzoekt het vervolgens op die plaats.

Naast een bijzondere binding met Engeland heeft Marx' economische analyse in 'Das Kapital' ook een bijzondere binding met het proletariaat. Hij meent dat het voor een goede interpretatie van het kapitalisme nodig is, dat er een beginnende zelfkritiek van de kapitalistische samenleving is.²³⁹ Daarmee bedoelt hij niet, dat er theoretische kritiek op het kapitalisme geleverd moet worden, maar dat de levende kritiek zich manifesteert in het proletariaat, de klasse die door het kapitalisme ontstaat en naar Marx' overtuiging de roeping heeft het omver te werpen. In zoverre gelooft Marx, dat zijn kritische economische analyse uiteindelijk het belang dient van het proletariaat.²⁴⁰ Ik meen nu dat de verbinding die Marx met het proletariaat aangaat, een soortgelijk evaluatief moment belichaamt als zijn keuze voor Engeland als concreet object van onderzoek. Marx' keuze voor het proletariaat is gebaseerd op de overtuiging, dat de erbarmelijke omstandigheden waaronder deze klasse leeft de objectieve waarheid van het kapitalisme onthult.

Gebruik makend van de taal die Clodovis Boff hanteert kan men zeggen, dat de kapitalistische maatschappijformatie voor Marx het materiele object is. De gegevens die hij vindt over de Engelse maatschappij vormen voor hem de toegang tot dat object. Zijn verontwaardiging over de situatie waarin het proletariaat verkeert, geven voor hem aan hoe men deze gegevens moet waarnemen en constitueert het kapitalisme als formeel object.²⁴¹ Wat dit betreft staat Marx dus dicht bij de emancipatietheologen, die ook menen dat het lijden van een concrete groep mensen en hun terechte verzet daartegen onthult hoe men tegen de sociale werkelijkheid aan moet kijken.

Nu constitueert Marx' inschatting van de positie van het proletariaat als het slachtoffer van de kapitalistische produktiewijze niet onmiddellijk het formele object van 'Das Kapital'. Marx fundeert het belang dat hij aan het proletariaat hecht met behulp van een speculatieve filosofie van de geschiedenis, die hij in discussie met het denken van zijn tijd ontwikkelt. Daarbij komt hij ertoe de hele geschiedenis te zien als in dienst staande van de ontwikkeling van de produktiekrachten, van de toename van de mogelijkheden van de menselijke arbeid om rijkdom te scheppen. En hij ziet in de slechte leefomstandigheden van het proletariaat, dat als arbeidende klasse volgens hem deze arbeidskracht belichaamt,

239 Dez., 'Einleitung' 25.

240 Dez., *Das Kapital* I, 22.

241 Verantwoording van deze Marx-interpretatie is te vinden in mijn 'Kritiek uit naam van de geschiedenis'. Deze interpretatie verzet zich tegen het standpunt van L. Althusser (*Four Marx* 187-190), die er van uitgaat dat Marx met behulp van een bepaalde *theorie* ideologische kennis van de werkelijkheid omvormt tot ware, wetenschappelijke kennis. Dat Boff zich bij Althusser aansluit heeft tot gevolg, dat hij voor de constitutie van de sociale werkelijkheid tot formeel object van theologie, een uitgewerkte sociaal-theoretische interpretatie van die werkelijkheid en een theologische interpretatie van de christelijke traditie veronderstelt. Ik ga er daartegenover vanuit, dat zowel de theologische interpretatie van de sociale werkelijkheid als het daaraan ten grondslag liggende inzicht in de christelijke traditie in eerste instantie geïmpliceerd liggen in het geleefde geloof en pas in tweede instantie theoretisch worden verwoord.

het teken dat het kapitalisme niet langer de ontwikkeling van de produktiekrachten dient en dus achterhaald is.²⁴² Dit is Marx' theoretische rechtvaardiging om in het protest van het industrieproletariaat tegen zijn arbeids- en levensomstandigheden de aankondiging van een nieuwe maatschappij te zien.

Ik ben ervan overtuigd, dat deze speculatieve theorie van de geschiedenis bij Marx tot ernstige problemen leidt. Het maakt zijn theorie met name blind voor alle vormen van lijden van andere groepen dan het industrieproletariaat. En er bestaat een relatie tussen deze blindheid en de uitermate dubbelzinnige resultaten van de pogingen, op basis van Marx' opvattingen een maatschappijformatie vorm te geven. Maar hoe belangrijk deze kwestie ook is, ze staat in deze paragraaf niet centraal.

Marx is op dit moment methodisch interessant. Ik verdedig de stelling, dat de discussies die de emancipatietheologen met andere interpretaties van de joodse en christelijke traditie voeren, een functie vervullen die analoog is aan die van Marx' speculatieve theorie van de geschiedenis. Zij vormen een theoretische, een theologische verantwoording van het engagement met het verzet tegen lijden en het hierin geïmpliceerde geloofsinzicht, de hierin ervaren godsonmoeting. De emancipatietheologen willen laten zien dat er werkelijk sprake is van een ontmoeting met de God die in de joodse en christelijke traditie ter sprake komt. En dat in hun engagement met het verzet tegelijk ook sprake is van inzicht in de structuren van de werkelijkheid, dat verantwoorden zij in discussie met sociaal-filosofen en sociale wetenschappers. In het volgende hoofdstuk ga ik nader in op deze twee vormen van verantwoording en hun plausibiliteit. Maar eerst besteed ik aandacht aan de moeilijkheden en de mogelijkheden van zo'n plausibiliteitstest.

2.3.2 Het toetsen van de waarneming van Gods aanwezigheid

Clodovis Boff duidt de wijze waarop de joodse en christelijke traditie door de emancipatietheologen verwerkt wordt aan met de term 'hermeneutische bemiddeling'. Sinds het verschijnen van Hans-Georg Gadamer's boek 'Wahrheit und Methode' is het gebruikelijk, het kritisch relateren van het eigen geloof aan de teksten die het begin en het uitgangspunt van de traditie vormen, aan te duiden met de term 'hermeneutiek'.²⁴³ Gadamer gaat ervan uit, dat mensen klassieke documenten uit de traditie waarin ze zelf staan herlezen, omdat ze verwachten zo vergeten waarheden te ontdekken. Hermeneutiek begint dus met het vermoeden, dat het nu levende begrip van een traditie niet samenvalt met het volle begrip ervan. Het feit dat iemand met een bepaalde traditie verbonden is, maakt dat zij of hij opnieuw een confrontatie aangaat met klassieke teksten uit deze traditie, het feit dat zij of hij in alle verbondenheid toch altijd ten dele vreemd blijft staan tegenover die traditie, maakt een dergelijke confrontatie telkens opnieuw noodzakelijk.²⁴⁴

242 Vgl. m.n. K. Marx/F. Engels, 'Manifest der Kommunistischen Partei' 473.

243 Voor de verhouding tussen Gadamer's boek en de theologie, vgl. B.J. Hilbenrath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*; H.G. Stobbe, *Hermeneutik*.

244 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* 279.

In Gadamer's opvatting is hermeneutiek dus zowel interpretatie van een traditie als kritiek op de bestaande interpretatie van dezelfde traditie, maar in de westerse theologie heeft dat eerste moment de meeste aandacht gekregen.²⁴⁵ De Duitse sociaal-filosoof Jürgen Habermas wijst er echter op, dat twijfel aan de heersende interpretatie van gezaghebbende teksten of tradities ontstaat, wanneer mensen die het slachtoffer zijn van de heersende verhoudingen zich tegen deze verhoudingen gaan verzetten. Dan ontdekken ze immers, dat de bestaande opvattingen, de heersende ideeën ideologisch zijn, dat wil zeggen dat ze deel uitmaken van de onrechtvaardige machtsverhoudingen en deze legitimeren.²⁴⁶

Juan Luis Segundo werkt dit inzicht voor de theologie uit tot een ideologiekritische theologische hermeneutiek in vier stappen. Uitgaande van het in verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting groeiende inzicht dat het geheel van de bestaande maatschappelijke en kerkelijke orde aan het voortbestaan van lijden bijdraagt (1), komt volgens Segundo de bevrijdingstheologie tot de verdenking dat alle ideeën, met inbegrip van theologische ideeën, een ideologische functie hebben, ertoe dienen om de onrechtvaardige orde in stand te houden (2). Deze verdenking leidt tot het vermoeden dat de heersende theologische opvattingen belangrijke gegevens uit de joodse en christelijke traditie niet verdisconteren (3) en voert uiteindelijk tot een nieuwe interpretatie van deze traditie (4).²⁴⁷ Op grond van de beschrijvingen van de emancipatietheologieën in het vorige hoofdstuk meen ik te kunnen zeggen, dat er in elk van hen sprake is van een dergelijke ideologiekritische hermeneutiek van de christelijke traditie, zij het niet steeds zo gestructureerd als Segundo aangeeft.

Bij emancipatietheologen vindt de hernieuwde confrontatie met de traditie niet zomaar plaats omwille van zichzelf, of omdat zo'n confrontatie nu eenmaal bij de theologie hoort. Dit komt overeen met de opvatting van Gadamer. Volgens hem lezen mensen een tekst nooit blanco. Ten eerste hebben ze al een globaal vermoeden van wat de tekst beweert. Ten tweede hebben ze al een opvatting over datgene waarover de tekst iets beweert. Ze lezen klassieke teksten, omdat ze menen dat die hen kunnen helpen bij het verder denken erover. Volgens Gadamer is dit ook een noodzakelijke voorwaarde voor het begrijpen van teksten. Alleen wie zelf probeert antwoorden te vinden op bepaalde vragen, die kan een tekst herkennen als een poging op diezelfde vragen te antwoorden en zo de tekst in zijn waarheidspretentie serieus nemen.²⁴⁸

Ik zie af van de vraag of dit voor alle teksten het geval is, zoals Gadamer meent. Maar emancipatietheologen confronteren zich met de joodse en christelijke traditie en gaan in discussie met andere interpretaties van deze traditie, omdat ze van deze traditie een bijdrage verwachten die in hun situatie van verzet tegen

245 Vgl. H.G. Stobbe, *Hermeneutik*.

246 J. Habermas, 'Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode"'.
247 J.L. Segundo, *The liberation of theology* 9; in plaats van over de joodse en christelijke traditie spreekt Segundo alleen over de bijbel, maar dat lijkt mij een onterechte inperking van het kritische interpretatiewerk dat de emancipatietheologen doen; vgl. hierna nt. 252.

248 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* 252-254, 277-278.

lijden, onderdrukking en uitsluiting van belang is. Deze verwachting is uiteindelijk gebaseerd op het geloof, dat de God wiens geest zij ervaren in dat verzet dezelfde God is, die in die traditie ter sprake komt. Of, wat paradoxaal geformuleerd, de God waarover de joodse en christelijke traditie spreekt is voor hen niet in de eerste plaats toegankelijk via deze traditie, maar via de inzet voor bevrijding. Pas van hieruit kan deze traditie naar hun overtuiging authentiek gelezen worden, als de boodschap van hoop en bevrijding die ze eigenlijk is.²⁴⁹

Nemen we bijvoorbeeld de overtuiging van de feministische theologie, dat alleen datgene wat het menszijn van vrouwen bevordert de ware relatie met het goddelijke weergeeft en kan worden beschouwd als openbaring. Deze overtuiging hanteert de feministische theologie als de kritische maatstaf bij de beoordeling van de christelijke traditie.²⁵⁰ Dat lijkt een breuk met die traditie te veronderstellen, maar is het toch uiteindelijk niet. Immers, het inzicht dat het criterium zelf niet in de bijbel of de als normatief geldende christelijke traditie te vinden is en alleen kan worden geformuleerd in verbondenheid met de vrouwenstrijd nu, gaat in de feministische theologie samen met de overtuiging dat de theologale, de op God en haar rijk gerichte dimensie van de vrouwenstrijd alleen kan worden gevonden in de confrontatie met die androcentrische traditie.²⁵¹ Het is de huidige vrouwenstrijd die de ideologiekritische houding van de feministische theologie tegenover de joodse en christelijke traditie en haar interpretaties bepaalt; het is de uit de discussie met de traditie voortkomende interpretatie die de huidige vrouwenstrijd als ontmoeting met de geest van de God van Jezus de christus zichtbaar maakt.

Elisabeth Schussler Fiorenza reconstrueert een historische ontwikkeling in de eerste eeuw van het christendom, die begint bij Jezus van Nazaret die vrouwen en mannen temidden van een patriarchale maatschappij tot een leerlingenschap van gelijken roept. Via strijd tussen verschillende groepen, in de periode dat het nieuwe testament vorm krijgt, loopt dit uit op het dominant worden van een patriarchaal-hierarchische ambts- en kerkopvatting en een hiermee verbonden theologie, al in het nieuwe testament. Zo geeft ze een ideologiekritische interpretatie van de christelijke traditie in de zin van Segundo.²⁵² Enerzijds vindt ze, tegen de heersende interpretatie in, in de beweging rond Jezus en in de vroegste kerkgeschiedenis de voorgeschiedenis terug van vrouwen die nu tegen sexisme strijden.

249 De meest uitgewerkte verantwoording van deze hermeneutiek, in de eerste plaats van de bijbelse teksten, is JS Croatto, *Biblical hermeneutics*

250 R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 18-19

251 Zie met name E. Schussler Fiorenza, *In memory of her* 31-32.

252 E. Schussler Fiorenza, *Bread, not stone* 49-52 heeft scherpe kritiek op Segundo's hermeneutiek en meent dat Segundo ten onrechte de bijbel van ideologiekritiek uitsluit. Segundo reageert in het interviewboek van E. Tamez (*Against machismo* 8-10; vgl. ook Tamez' commentaar pp 143-147) en breidt zijn ideologiekritiek nadrukkelijk uit tot de bijbeltekst zelf. Maar ook in zijn oudere geschriften ging het er Segundo niet om de authentieke bijbelse boodschap te stellen tegenover ideologische interpretaties. Net als bij Schussler Fiorenza gaat het bij hem om een interpretatie van de joodse en christelijke traditie c.q. de bijbel en de huidige strijd tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting in het licht van elkaar; dat is bedoeld met zijn opvatting van christelijk geloof als 'deutero-learning', als leren hoe van de geschiedenis geleerd moet worden (*The liberation of theology* 97-122, *Jesus of Nazareth yesterday and today* I, 234-239).

Anderzijds kan ze andersom de strijd van vrouwen nu begrijpen als een poging dat hoopvolle verleden levend te houden door een bevrijde toekomst te creëren.²⁵³ Zo worden de beweging rondom de historische Jezus en de strijd om bevrijding van vrouwen nu, gezamenlijk en in het licht van elkaar, tot een kritisch tegenover van de heersende interpretatie van de christelijke traditie.

De inzichten die besloten liggen in deze ideologiekritische hermeneutiek maken het volgens mij onmogelijk, de interpretaties van de traditie door emancipatietheologen en door universitaire theologen simpelweg tegenover elkaar te zetten, om dan vervolgens te kijken wie er gelijk heeft. Wie dit doet, die doet geen recht aan het ideologiekritische moment van de emancipatietheologieën of, met de term die ik in het vorige hoofdstuk heb gebruikt, aan hun eigenheid als vormen van negatieve theologie. De plausibiliteit van hun interpretatie van de traditie kan alleen maar getoetst worden door hun inzichten, met de term van Mannheim, 'om te rekenen' in een vorm die in de universitaire theologie gebruikelijk is, hoe riskant dit ook is.

Concreet betekent dat omrekenen volgens mij, dat de universitaire theoloog de consequenties onderzoekt die de interpretatievoorstellen van de traditie in zijn of haar context zouden hebben, indien ze geloofwaardig zouden zijn. Met andere woorden, het toetsen van geloofwaardigheid van de emancipatietheologieën volgens de criteria van de universitaire theologie betekent niet dat de eersten aan de criteria van de laatste worden onderworpen, maar dat de laatste zich in de richting van de eersten laat veranderen. En de plausibiliteit van deze verandering, haar logica en haar verdedigbaarheid worden vervolgens onderzocht. Dit zal in het volgende hoofdstuk plaatsvinden. Daar komen de volgende vragen aan de orde: welke stappen zou de universitaire theologie op het gebied van haar interpretatie van de geschiedenis van Jezus moeten zetten, indien ze de voorstellen van de emancipatietheologieën serieus nam?; en zijn deze stappen verdedigbaar volgens de normen van het ethos van de kritische discussie waaraan universitaire theologen zich verplicht weten?

Een dergelijke wijze van toetsing, waarbij geen gebruik gemaakt wordt van duidelijke en vaststaande criteria en waarbij de instantie die de toets uitvoert zelf ingrijpend verandert, zal op menigeen een onwetenschappelijke en onverantwoorde indruk maken. Toch is een dergelijke 'toetsing door constructie' minstens in de theologie niet ongebruikelijk. Om dat te laten zien maak ik een korte excursie naar de theologie van Edward Schillebeeckx. Bij Schillebeeckx kan men twee opvattingen van theologie naast elkaar tegenkomen. Volgens de eerste opvatting is theologie vergelijkbaar met verkondiging en catechese en wordt haar tot taak gegeven 'zo verantwoord en zo accuraat en suggestief mogelijk naar voren te halen, wat de christelijke bestaansoriëntatie voor de mensen van onze tijd kan betekenen'.²⁵⁴ De tweede opvatting gaat er vanuit, dat er bij gelovigen altijd-al een levende interpretatie van de joodse en christelijke traditie met het oog op het heden te vinden is.

253 Zie dez., *Bread, not stone*, 93-115, met als titel: 'Remembering the past in creating the future'.

254 E. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal* 17.

De theoloog wordt gezien als iemand die de plausibiliteit van deze spontane geloofspraxis en haar vooronderstellingen onderzoekt en nagaat of ze ook inderdaad trouw zijn aan de traditie, zoals ze beweren.²⁵⁵

Universitaire theologie zoals die in het vorige hoofdstuk ter sprake is gekomen, valt onder deze tweede opvatting van theologie. Zij verantwoordt de waarheidsclaim die in geloofsuitspraken besloten ligt volgens de normen van het ethos van de kritische discussie. Schillebeeckx maakt echter duidelijk, dat een dergelijke opvatting van theologie de andere, die van theologie als actualisering van de traditie, veronderstelt. Hij schrijft: 'Mede met een beroep op schrift en traditie ... zal de theologische verantwoording van de theoloog kunnen blootleggen, of [een bepaalde geloofspraxis; E.B.] inderdaad een uiting is van het waaien van de heilige Geest dan wel van de grilligheid van de "eigen geest"'.²⁵⁶ Maar het beroep op bijbel en traditie van de theoloog verschilt niet essentieel van het beroep dat andere gelovigen op deze instanties doen. De theoloog heeft de juiste interpretatie niet in pacht, hij is één interpreet onder vele andere. Het toetsen van het waaien van de geest betekent niet: nagaan of dat wat nu in haar naam gezegd wordt ergens in de traditie al eerder gezegd is. Het betekent: onderzoeken of de bewering plausibel gemaakt kan worden dat het hier en nu om de geest van dezelfde God gaat als die waarover de joodse en christelijke traditie spreekt. Bijbel en traditie leveren geen harde toetsingscriteria op en kunnen niet als een meetlat naast huidige geloofsuitspraken worden gelegd.

2.3.3 Besluit

Uiteindelijk dienen geloof en theologie beoordeeld te worden vanuit hun object. Doen het spreken en handelen recht aan God?, is de uiteindelijke verificatievraag, waaraan zowel onze voormoeders en -vaders uit de traditie als wij hier en nu onderworpen zijn. Het gaat er niet alleen om, dat in de geschiedenis de geest van dezelfde God ontmoet wordt die ook in de joodse en christelijke traditie ter sprake komt, het gaat uiteindelijk om de vraag of de God waarover in de christelijke traditie gesproken wordt als vader, zoon en geest, werkelijk de God van hemel en aarde is, de bevrijdende heer van de geschiedenis, die in de geschiedenis van Jezus de christus wordt aangekondigd.²⁵⁷ Wat is nu de bijdrage van de verschillende onderdelen van deze studie aan de beantwoording van deze vraag? Sinds Thomas Kuhn in 1960 de radicale theoriegebondenheid van alle onderdelen van de wetenschap heeft vastgesteld en het belang heeft laten zien van de grond-overtuigingen en vooronderstellingen waarvan een wetenschapper uitgaat voor de uitkomsten van haar of zijn onderzoek,²⁵⁸ is het een centrale vraag in de wetenschapstheorie of wetenschap nog wel kan worden opgevat als een door rationaliteit geleid proces. Imre Lakatos heeft geprobeerd te laten zien dat dit onder

255 Dez., *Kerkelijk ambt* 114-115.

256 T.z.p.

257 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* 157-224; H.M. Kuitert, *Wat heet geloven?* 19-71; vgl. mijn 'Gefundeerd, maar niet te funderen' 129-132.

258 Zie Th. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*.

bepaalde voorwaarden inderdaad mogelijk is. Hierbij is hij niet in eerste instantie geïnteresseerd in afzonderlijke onderzoeken, maar in reeksen van onderzoeken die hij 'onderzoeksprogramma's' noemt, die samen een geheel vormen omdat ze van dezelfde grondovertuigingen uitgaan, zoals die bijvoorbeeld zijn geformuleerd in Newton's mechanica. Om op die basis voort te gaan en het mogelijk te maken opgedane inzichten verder te ontwikkelen, dienen er binnen een onderzoeksprogramma methodologische regels ontwikkeld te worden. Deze regels moeten onder meer een onderscheid aanbrengen tussen de 'harde kern' van het onderzoeksprogramma, de theorieën die uitgangspunt vormen van het werk binnen een onderzoeksprogramma maar zelf niet ter discussie staan, en de theorieën die binnen het concrete onderzoek nadrukkelijk weerlegbaar zijn en op hun houdbaarheid worden onderzocht. De weerlegbare theorieën worden beschouwd als consequenties uit het voorlopig als onweerlegbaar geponeerde uitgangspunt. Deze consequenties, Newton's beschrijving van de loop van de planeten bijvoorbeeld, worden door waarnemingen getest en gecorrigeerd. Maar de drie hoofdwetten van de mechanica en de wet van de zwaartekracht, waarop die beschrijvingen zijn gebaseerd, blijven ook bij eventuele correctie of herziening het uitgangspunt; zij maken deel uit van de 'harde kern'.²⁵⁹

In deze studie gaat het om de vraag, of het plausibel is in een universitair-theologisch onderzoeksprogramma in de 'harde kern' de stelling op te nemen, dat de geest van de bevrijdende God die zichtbaar is geworden in de geschiedenis van Jezus de christus, ontmoet kan worden in het sociaal-politieke verzet tegen lijden en armoede, onderdrukking en uitsluiting. Dat deze vraag positief beantwoord moet worden verantwoord ik in hoofdstuk 3 door de interpretaties van de joodse en christelijke traditie in de universitaire theologie en in de emancipatietheologieën met elkaar te confronteren en in hoofdstuk 4 door hun theoretische opstelling ten opzichte van de sociale werkelijkheid met elkaar te vergelijken. In hoofdstuk 5 formuleer ik enkele consequenties van dat positieve antwoord, maar de vruchtbaarheid ervan wordt pas echt duidelijk in de hypothesen die ze oplevert over de concrete relatie tussen God en geschiedenis. Die vruchtbaarheid kan daarom pas na verloop van tijd blijken.

Het is hierbij wel van belang op te merken, dat in de voorstelling van Lakatos de 'harde kern' niet echt hard is. Wat in een onderzoeksprogramma als 'harde kern' wordt beschouwd, is het gevolg van een methodologische beslissing van de onderzoekers om een aantal grondhypothesen voorlopig niet ter discussie te stellen, maar ze als uitgangspunt te nemen voor nieuwe hypothesen. Deze studie pleit er niet voor, de stelling dat de geest van de God van Jezus de christus ontmoet kan worden in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting tot dogmatisch uitgangspunt van de theologie te maken. Ze wil alleen plausibel maken, dat een universitair-theologisch onderzoeksprogramma dat van deze stellingen uitgaat zinvol en veelbelovend is.

259 I. Lakatos, 'The methodology of scientific research programs' 47-52.

3 De christelijke traditie als inzet van de discussie

Universitaire theologie en emancipatietheologieën over Jezus de christus

Spreken over de drieëne God verbindt de geschiedenis van mensen hier en nu met de geschiedenis van Jezus van Nazaret, de christus. Zowel de universitaire theologie als de emancipatietheologieën zijn in die zin te beschouwen als theologie over de drieëne God, als vormen van triniteitstheologie. In dit hoofdstuk ga ik na, in hoeverre zij daarbij recht doen aan de geschiedenis van Jezus van Nazaret, waarin volgens het christelijk geloof bij uitstek zichtbaar wordt wie en wat God is.¹ Hierbij zal blijken, dat de universitaire theologie de betekenis voor de eigen situatie van het geloof in de God van Jezus de christus moeilijk duidelijk kan maken. Wanneer ze in de christologie de relevantie van Jezus voor hun eigen situatie centraal stellen, blijkt die Jezus de neiging te hebben een soort formeel beginsel te worden dat van alle concreetheid en historiciteit is ontdaan. Maar wanneer de westerse theologen het historische onderzoek naar de figuur Jezus van Nazaret in hun christologie centraal stellen, dan dreigt deze een vreemde, aan zijn eigen tijd gebonden figuur te worden, zonder betekenis voor de situatie waarin de mensen zich bevinden waarvoor de universitaire theoloog wil schrijven. Aan beide problematische aspecten van de universitaire christologie wordt een paragraaf gewijd (3.2 en 3.3). Vervolgens zal ik laten zien op welke manier de emancipatietheologen volgens mij aan deze dreigende aporie ontsnappen (3.4). Maar hieraan vooraf (3.1) maak ik eerst de theologische achtergrond zichtbaar van de grote aandacht, die de universitaire theologie de laatste decennia heeft voor de menselijkheid en de historiciteit van Jezus van Nazaret, de christus. Van hieruit probeer ik aan te geven, wat het belang zou kunnen zijn van een confrontatie met de emancipatietheologieën op het punt van de christologie.

3.1 Jezus de christus als openbaring van God

In de westerse universitaire theologie hebben de laatste decennia in verband met de christologie twee fundamentele heroriëntaties plaatsgevonden. Ten eerste is men de hele theologie in toenemende mate gaan concentreren op de christologie en is het bewustzijn versterkt, dat we volgens het christelijk geloof God met name kennen als de God die in Jezus de christus openbaar geworden is. Ten tweede is

1 Vanwege de belangrijke rol van de christologie in de emancipatietheologieën kan C. Duquoc, ("Une unique histoire") zeggen, dat de christologie het uiteindelijke fundament is van de spiritualiteit en het engagement van waaruit emancipatietheologen theologie bedrijven.

ook de opzet en de inhoud van de universitaire christologie aanzienlijk veranderd en is men zich gaan toelagen op het ontwerpen van een 'christologie van anderen', zoals men zegt.

Ik zal niet proberen een definitie te geven van een 'christologie van anderen', want deze term is verre van eenduidig. Meer dan op een bepaalde methode in het theologische spreken over Jezus, wijst hij op een paar centrale aandachtspunten van dat spreken. Men heeft het specifieke van een 'christologie van anderen' wel als volgt benoemd: ten eerste staat de menselijkheid van Jezus als de christus er centraal, ten tweede is er grote aandacht voor de boodschap over hem in het nieuwe testament en ten derde worden het nieuwe testament en de rest van de joods-christelijke traditie als historische werkelijkheden opgevat.² De zaak vanuit een wat andere hoek benaderend heeft men ook wel gezegd, dat een 'christologie van anderen' op drie manieren de prominente rol verdisconteert die de geschiedenis in het christelijk geloof heeft: ten eerste worden Jezus de christus als Gods openbaring en de bijbel als neerslag van deze openbaring nadrukkelijk beschouwd als historische grootheden, ten tweede wordt het doorvertellen van die openbaring in de christelijke traditie als een historisch gebeuren opgevat en ten derde wordt de mens tot wie die openbaring gericht is als een historisch wezen gezien.³

Hoe verschillend een 'christologie van anderen' ook wordt ingevuld, in ieder geval staat de verhouding tussen God, mens en geschiedenis centraal. Voor het juiste beeld van deze verhouding is volgens de huidige universitaire theologie de figuur van Jezus van groot belang. Maar er blijkt een belangrijk verschil in aanpak te zijn tussen theologen die uitgaan van een analyse van de mens als historisch wezen en van hieruit Jezus de christus als redder en verlosser van mensen ter sprake proberen te brengen, en anderen, die zich concentreren op de concrete geschiedenis van Jezus van Nazaret en vanuit de resultaten van het onderzoek hiernaar zijn belang voor mensen hier en nu willen laten zien. Het werk van beide groepen theologen wordt – zoals gezegd – hierna uitvoerig besproken. Maar in deze paragraaf ga ik allereerst in meer algemene zin in op de theologische achtergrond van de verschuiving van een 'christologie van boven' naar een 'christologie van anderen' en op de rol die de historische figuur van Jezus van Nazaret hierbij speelt. Vervolgens probeer ik aan te geven wat globaal genomen de verschillen zijn in de benadering van de geschiedenis van Jezus tussen de universitaire theologie en de emancipatiethologieën, om zo duidelijk te maken waarom het zo zou *kunnen* zijn dat de emancipatiethologen beter dan de universitaire theologen in staat zijn, om de geschiedenis van Jezus van Nazaret als een voor het heden relevante geschiedenis in beeld te brengen. Tenslotte bespreek ik het probleem, hoe christologieën met elkaar vergeleken en hoe ze getoetst kunnen worden.

2 A. Schilson/W. Kasper, *Christologie im Präsens* 9; W. Kasper, 'Neuansätze gegenwärtiger Christologie' (1977), 123; dez., 'Neuansätze gegenwärtiger Christologie' (1980), 18-19.

3 B. Forte, *Jesus von Nazareth*, 45-48.

3.1.1 'Christologie van anderen'

Men is bij het theologisch spreken over Jezus de christus eeuwenlang uitgegaan van het dogma, zoals dat op het concilie van Chalcedon (451) is geformuleerd. Volgens dit dogma is Jezus Christus de mensgeworden tweede goddelijke persoon, één persoon in twee naturen, God en mens. Vanuit deze voorstelling begreep men de persoon van Jezus en van hieruit vervolgens zijn leven, woorden en daden. In de neoscholastiek, de in de katholieke kerk vanaf 1850 tot het tweede Vaticaans concilie massief dominante vorm van theologie, neemt deze benadering haar meest uitgesproken vorm aan. De neoscholastieke theoloog Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) bijvoorbeeld begint in zijn dogmatiek de christologie met een stuk over 'de persoon van Christus in zichzelf, in zijn wezen en zijn eigenschappen'. Hij zet uiteen, dat Christus als tegelijkertijd God en mens in staat is de mensheid door zijn lijden en dood vrij te kopen van de zonden – op deze klassieke theologie van de verlossing kan ik hier verder niet ingaan – en opnieuw in verbinding met God te brengen. Pas op het laatst van de christologie komt bij Scheeben Jezus' leven heel eventjes ter sprake. In zijn woorden en daden wordt Jezus beschouwd als 'een door God gegeven en aangestelde leraar van goddelijke waarheid voor de gezamenlijke mensheid' en in dat kader besteedt Scheeben dan kort aandacht aan het verhaal van de evangelisten over Jezus' leven, maar bij het bespreken hiervan blijft hij geheel binnen het rigide neoscholastieke begrippenkader.⁴

Ook de tot in de jaren zestig van deze eeuw herdrukte, invloedrijke en binnen de neoscholastiek als progressief beschouwde dogmatiek van Michael Schmaus (1897-) heeft in de eerste plaats belangstelling voor 'Jezus Christus als mensgeworden Zoon van God' en voor het verlossende offer van zijn lijden en dood. Schmaus zegt expliciet, dat dit offer belangrijker is dan het leraarschap dat Jezus in zijn leven belichaamt. Aan dit leven besteedt hij dan ook maar zeer beperkte aandacht.⁵ Deze benadering, die begint bij Jezus als zoon van God en daarom wel als 'christologie van boven' wordt aangeduid, heeft verreweg het grootste deel van de theologiegeschiedenis gedomineerd. Aandacht voor Jezus' leven was er wel buiten de dogmatiek, met name in de spiritualiteit, waar men zijn daden overdacht en ter navolging voorhield.⁶

Tegen een dergelijke 'christologie van boven' zijn globaal genomen drie bezwaren ingebracht. In het eerste bezwaar wordt geconstateerd, heel pragmatisch zou men kunnen zeggen, dat men in de huidige situatie ook bij gelovigen het geloof in de drieëne God niet langer kan veronderstellen om van hieruit over Jezus christus als de mensgeworden tweede goddelijke persoon te spreken.⁷ Het tweede, meer theologische bezwaar luidt, dat een christologie van boven het onmogelijke van de theoloog vraagt, namelijk dat hij of zij het gezichtspunt van God zelf inneemt en

4 M.J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/2, 235.

5 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* II, 852-858.

6 Uit de traditie van het spreken over Jezus in het kader van de spiritualiteit komt in 1937 R. Guardini's *Der Herr* voort, één van de eerste katholieke boeken waarin gepoogd wordt de 'mens Jezus' centraal te stellen.

7 W. Kasper, 'Neuansätze gegenwärtiger Christologie' (1977), 123.

van hieruit naar de geschiedenis van Jezus kijkt.⁸ En in het derde en meest principiële bezwaar wordt erop gewezen, dat het specifieke van het christelijke geloof niet alleen is dat Jezus de christus is en de zoon van God, maar minstens evenzeer dat God de vader is van deze, op een heel bepaalde manier levende, sprekende en handelende Jezus. En precies het feit dat God pas door Jezus kenbaar is lijkt in de klassieke 'christologie van boven' niet goed verdisconteerd te kunnen worden.⁹

Deze drie bezwaren hebben uiteraard een samenhang. Als de moderne universitaire theologie ontdekt dat de klassieke christologie niet (meer) functioneert en voor mensen geen betekenis heeft, wordt ze gedwongen zich op de grondslagen van de christologie te bezinnen. En deze bezinning heeft een negatief en een positief resultaat gehad. Het is – zo realiseerde men zich, negatief – onmogelijk om het standpunt van God zelf in te nemen en daarom is een 'christologie van boven' in strikte zin onmogelijk; elke christologie komt van onderaf tot stand. We zijn – positief – aangewezen op degene die volgens het christelijk geloof 'onder', in onze geschiedenis heeft geleefd en toegang geeft tot God, namelijk Jezus de christus. Men is ervan overtuigd dat een 'christologie van onderen' in dezelfde beweging zowel mensen in staat stelt de figuur van Jezus beter te leren kennen als Jezus en zijn God relevanter maakt voor de situatie van hedendaagse mensen.

Dit laatste is van groot belang. Het streven naar een christologie die meer nabij is aan de figuur van Jezus de christus en het zoeken naar meer relevantie in het spreken over hem en over de God die hij zijn vader noemde, horen in de hedendaagse universitaire christologie bij elkaar.¹⁰ Dit hangt samen met een gegroeid inzicht in wat men beschouwt als de paradox van elke christologie. Met een verwijzing naar de evangeliën van Matteüs, Marcus en Lucas formuleert Karl Barth deze paradox als volgt:

'De overlevering van het nieuwe testament – in dit verband de overlevering die door de zogenaamde synoptische evangeliën wordt gedocumenteerd – is het er over eens dat in de mens Jezus van Nazaret als zodanig, aan wiens echte, volledige en individuele menselijkheid ze geen twijfel laat, een ten opzichte van alle andere menselijke individuen kwalitatieve *ander* op het toneel verschijnt ...'

Daarom is het volgens Barth nodig elementen van de traditionele 'christologie van boven', die het anders-zijn van Jezus christus zo sterk accentueert, te combineren met elementen van een 'christologie van onderen', die zijn menselijkheid bena-

8 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1 341.

9 Dez., *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 174. Voor de christologie van Barth, zie J. Thompson, *Christ in perspective*.

10 Heel duidelijk wordt Jezus nog eens gepresenteerd als de toegang tot God voor moderne mensen in W. Logister, *Een mensenleven door God getekend*.

drukt.¹¹ In dezelfde geest drukken zich ook veel andere moderne westerse christologen uit.

Zij willen, juist in hun streven naar een 'christologie van onderen', elementen van de klassieke 'christologie van boven' vasthouden. Maar de wijze waarop ze dat aanpakken, verschilt radicaal van de benadering die in de klassieke christologie gebruikelijk was. Niet langer staan de klassieke thema's als incarnatie, twe-naturen-leer en plaatsvervangende offerdood zelf direct centraal in hun christologie. Men legt er zich op toe deze thema's 'van onderaf' te benaderen, hun betekenis duidelijk te maken vanuit een historisch en antropologisch perspectief. Er zijn wat dit betreft twee ontwikkelingslijnen te onderscheiden in de universitaire christologie, die ik hier kort wil aanduiden zonder de pretentie te hebben volledig te zijn. De ontwikkelingen in de universitaire christologie komen in de volgende paragrafen nog uitvoeriger aan de orde.

Allereerst is er de stroming in de universitaire christologie die probeert de geschiedenis van Jezus van Nazaret tot het fundament van de christologie te maken. Barth bespreekt de klassieke thema's van de christologie nog uitvoerig. Hij ontleent er echter niet onmiddellijk de inhoud van zijn christologie aan, maar gebruikt ze veel meer als structurelementen, als een kader waarbinnen hij veel aandacht geeft aan de verhalen over Jezus christus zoals die in de nieuwtestamentische overlevering worden verteld. Men zou bij Barth kunnen spreken van een 'terugvertaling' van de filosofische taal van de christologische dogma's in de meer historische en concrete taal van de bijbel.¹² Een stap verder gaat Paul Althaus (1888-1966) als hij zegt, dat een christologie 'van onderen naar boven' moet werken en moet laten zien hoe en waardoor de geschiedenis van de mens Jezus ons tot geloof in hem brengt.¹³ Voor een theoloog met zo'n uitgangspunt zijn niet langer de uitspraken van het concilie van Chalcedon over Jezus christus als één persoon in twee naturen bepalend. Men zou kunnen zeggen dat deze uitspraken tot een soort metataal geworden zijn die expliciet uitspreekt wat in de geschiedenis van leven, lijden, dood en verrijzenis van Jezus christus impliciet is. Althaus wordt in de wijze waarop hij over de implicaties van de geschiedenis van Jezus nadenkt, nog wel helemaal door die metataal gestuurd; de klassieke christologie blijft het kader waarbinnen hij werkt. Hetzelfde geldt voor de christologieën van Romano Guardini (1885-1968) en Karl Adam (1856-1966).¹⁴

Een fundamentele stap verder zet de christologie van Wolfhart Pannenberg. Deze laat het klassieke christologische kader los en maakt vanuit de geschiedenis van het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus een historische reconstructie van het ontstaan van het geloof in hem als de christus en als de zoon van God. Op

11 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 148-149; vgl.: B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, dez., 'Die Christologie Karl Barths'.

12 Nog in 1969 wordt dit overigens als programma voor een toekomstige christologie verkondigd door de katholieke theoloog H. Muhlen (*Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie* 20). Vgl. ook B. Forte, *Jesus von Nazareth* 147-148.

13 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* 197, vgl. D. Wiederkehr, 'Von der dogmatisch-strukturierten zur kontext-situieren Christologie' 220.

14 R. Guardini, *Der Herr*, K. Adam, *Christus unser Bruder*.

deze manier wil Pannenberg de rationaliteit van het geloof en haar leerstellige uitdrukking toetsen vanuit Jezus' geschiedenis.¹⁵ Deze ontwikkeling vindt zijn voltooiing in de christologieën van Hans Kung en Edward Schillebeeckx, die in het begin van de jaren zeventig nog consequenter dan Pannenberg de geschiedenis van Jezus tot het criterium voor de inhoud van dat geloof maken.¹⁶

Zoals ik heb aangeduid, is een centrale drijfveer achter deze groeiende belangstelling voor de geschiedenis van Jezus het streven naar een grotere relevantie van de christologie voor hedendaagse mensen. De historische mens Jezus is bij uitstek relevant voor moderne, zich van hun historiciteit bewuste mensen, zo lijkt men te denken. Toch leidt deze benadering gemakkelijk tot een paradox. Immers, bijzonderheden over de geschiedenis van Jezus kunnen alleen worden achterhaald met behulp van de methoden van de historische wetenschap en de historicus vestigt in de eerste plaats de aandacht op verschijnselen die van de hedendaagse verschillen, maakt met name het onderscheid tussen verleden en heden duidelijk. Het Jezusbeeld dat het resultaat is van historisch onderzoek naar hem – een Jezusbeeld dat men doorgaans kortweg als 'de historische Jezus' aanduidt¹⁷ – maakt meestal allereerst zijn onbereikbaarheid en vreemdheid voor ons duidelijk. Voor zover het leven en de uitspraken van Jezus werkelijk historisch gereconstrueerd kunnen worden, wordt duidelijk hoezeer Jezus een kind van zijn eigen tijd is en vreemd staat ten opzichte van de onze.¹⁸

Hiermee wordt een van de belangrijkste dubbelzinnigheden van de term 'christologie van anderen' duidelijk. Een aantal theologen – en daarmee zijn we aangekomen bij de tweede ontwikkelingslijn in de universitaire christologie – hoopt bij de zoektocht naar een relevant theologisch spreken over Jezus de christus daarom niet in de eerste plaats op het historische onderzoek, maar op een beschrijving van de mens als historisch wezen, een beschrijving van de historiciteit van het menselijk bestaan. Het is van daaruit, zo menen zij, dat het spreken over Jezus christus als verlosser en redder weer zin en betekenis kan krijgen. De christologieën van Rudolf Bultmann (1884-1976), Dietrich Bonhoeffer en Friedrich Gogarten (1887-1967) gaan wat dit betreft het verst. Zij leggen onderling duidelijk verschillende accenten, maar volgens alle drie bestaat het christelijk geloof in de eerste plaats in het zich aangesproken weten door het woord van de verrezen gekruisigde, het aanvaarden van de boodschap dat men door God aanvaard is en van het oordeel over het eigen bestaan dat dit woord impliceert. Van dit geloof, van deze verkondiging is Jezus de christus het object, maar het historisch onder-

15 W Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, m n 15-31.

16 H Kung, *Christ sein* m n 135-192, E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende* m n 35-61

17 Voor deze term J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 87: 'Das Wort "historisch" weist in diesem Zusammenhang auf Ereignisse in der Vergangenheit, die durch objektive Forschung beweisbar sind'. Het gaat dus niet direct om de Jezus zoals die werkelijk in de geschiedenis geleefd heeft, maar om wat er van hem via historische onderzoeksmethoden te achterhalen is.

18 Vgl voor het eerste o a R. Bultmann, *Jesus* 7-17, voor het tweede A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Als waarschuwing tegen de problematische kanten van de huidige concentratie op de historische Jezus zie M. Wiles, *Explorations in theology* IV, 17, F. Schüssler Fiorenza, *Foundational theology* 27.

zoek naar Jezus van Nazaret is voor deze theologen niet van belang. Het zich existentieel aangesproken weten door de boodschap dat hij de verrezen christus is, is het beslissende.¹⁹

Overigens is er ook bij universitaire theologen die in principe wel het belang erkennen van historisch onderzoek naar Jezus van Nazaret in toenemende mate expliciete aandacht voor de vraag naar zijn betekenis voor de eigen situatie, naar het belang van al datgene wat op goede historische gronden over hem gezegd kan worden.²⁰ Dit wijst er minstens op, dat binnen de westerse universitaire christologie de resultaten van het historische onderzoek naar Jezus niet onmiddellijk zelf hun relevantie duidelijk maken. Er blijft een kloof bestaan tussen het door middel van historische analyse achterhaalde beeld van Jezus en de eigen situatie. Deze kloof proberen de universitaire theologen dan vervolgens te dichten.

Ik zal dit probleem nog uitvoerig beschrijven en uitgebreid terugkomen op alles wat hier ter inleiding slechts kon worden aangeduid. Uiteindelijk zal blijken, dat er een duidelijke discrepantie bestaat tussen datgene wat de westerse universitaire theologie in haar onderzoek naar de historische Jezus aan gegevens blootlegt en de betekenis die men aan het geloof in Jezus als de christus voor de eigen situatie toekent. En, zo zal ik beweren, dit komt niet alleen omdat er nu eenmaal 2000 jaar en 3000 kilometer ligt tussen tijd en plaats waar het leven van Jezus plaatsvond en ons hier en nu. Er speelt nog iets anders mee, iets dat door de meeste westerse theologen over het hoofd schijnt te worden gezien, al hebben dialectische theologen als Althaus, Barth en Bonhoeffer er wel een zeker gevoel voor. Deze theologen wijzen erop, dat er aan het leven van Jezus op het eerste gezicht niets bijzonders te zien is, niets dat hem tot een held of een historische persoonlijkheid maakt, niets dat ook maar enigszins aanleiding geeft om hem met God in verband te brengen. Voor hen is dat een reden om te benadrukken, dat Jezus volledig mens was of, Paulijns uitgedrukt, volledig 'vlees' is geworden. Hij was in niets van andere mensen onderscheiden en heeft deel aan al onze beperktheden, ons lijden en onze sterfelijkheid.²¹

'Vleeswording' is echter een te abstract begrip om de paradoxaliteit uit te drukken van het feit, dat Jezus van Nazaret de christus wordt genoemd. Het gaat om iets veel concreter, iets waarvoor de emancipatietheologen vanwege hun band met onderdrukten veel meer gevoel hebben dan de westerse universitaire theologie. De geschiedenis van Jezus is namelijk het verhaal van het mislukken van een mislukkeling, van de vergeefse marteldood van een rondtrekkende joodse prediker in een uithoek van de toenmalige wereld. Het toekennen van een universele betekenis aan een dergelijk op niets uitgelopen leven is absurd en het lijkt in hoge mate ongerijmd dat juist van deze figuur verteld wordt dat God hem heeft

19 R. Bultmann t.z.p.; F. Gogarten, *Jesus Christus Wende der Welt* 49-56; D. Bonhoeffer, 'Christologie' 204.

20 D. Wiederkehr, 'Christologie im Kontext' 12.

21 Vgl. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* II, 198-200; dez., *Grundriss der Dogmatik* 51-52; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* 1/2, 150-151; D. Bonhoeffer, 'Christologie' 236-237.

opgewekt uit de doden en dat hij titels kreeg als 'gezalft' ('messias', 'christus') en zoon van God.

3.1.2 Christologie vanuit de onderkant van de geschiedenis²²

Het christelijk geloof verwijst wie God wil kennen dus naar een mislukkeling, naar de geschiedenis van een historische figuur die in eerste instantie geen geschiedenis heeft gemaakt. Veel mensen hebben geprobeerd zijn geschiedenis zo goed mogelijk te achterhalen en te bestuderen, om er langs deze weg achter te komen waar het in het christelijk geloof uiteindelijk om gaat. Maar van tevoren laat zich al voorspellen, dat het niet mee zal vallen over deze Jezus van Nazaret betrouwbare historische gegevens te achterhalen. Zijn soort mensen komt niet in de annalen voor en heeft geen zelfstandige plaats in de geschiedschrijving. Het enige materiaal dat we dan ook over Jezus van Nazaret hebben, zijn in feite de evangeliën die voortbouwen op de door zijn aanhangers doorvertelde verhalen, en dat is tekenend.²³ Veel zaken over hem blijven daarmee voorgoed onbekend.

Is een reconstructie van Jezus' leven dan nog wel mogelijk en, zo ja, hoe? Op het antwoord dat de verschillende onderzoekers op deze vraag gegeven hebben zal ik nog moeten terugkomen, maar hier wil ik alvast een aantal overwegingen voorleggen die mij leiden tot de hypothese, dat de emancipatietheologen beter tot een dergelijke reconstructie in staat zijn dan de westerse universitaire theologen. Dit is uiteraard niet omdat zij betere mogelijkheden hebben om historisch en bijbelkritisch onderzoek te doen; het tegendeel is eerder het geval. Maar het is hun positie als emancipatietheoloog, hun verbondenheid met verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting die hun kentheoretische voordeel uitmaakt.

Als het waar is, dat de mislukte en op niets uitlopende geschiedenis van Jezus een openbaring is van de God van de geschiedenis, zoals het christelijk geloof meent, dan impliceert dit op het eerste gezicht een niet bepaald optimistisch beeld van de geschiedenis. Het verhaal van Jezus is eerder een protest tegen elke vorm van historisch optimisme, tegen elk vooruitgangsgeloof, doordat het de aandacht vestigt op de doden, de slachtoffers van de geschiedenis voor wie elke vooruitgang te laat komt.²⁴ De volgende bekende karakterisering van de geschiedenis door de joodse filosoof Walter Benjamin (1892-1940) lijkt dat geschiedenisbeeld goed te verwoorden.²⁵

'Er bestaat een schilderij van Klee, dat *Angelus Novus* heet. Daarop is een engel afgebeeld die er uitziet alsof hij op het punt stond zich van iets te

22 Vgl. voor de gedachtengang van 3.1.2 mijn 'Identiteit, solidariteit, theologie'.

23 Vgl. J.P. Mackey, *Jesus* 277. P. Schoonenberg ('God en mens of God in mens' 109) constateert meer neutraal, dat het niet-bestaan van betrouwbare historische informatie bij Jezus' historische situatie hoort.

24 Het is de voortdurende inzet van de theologie van J.B. Metz om dat duidelijk te maken; voor de christologie van Metz, zie onder.

25 W. Benjamin, 'Über den Begriff der Geschichte' 255 (these ix). De vertaling ontleen ik aan N.T. Bakker, 'Theologie contra doemdenken' 579.

verwijderen, waarop zijn blik strak gericht staat. Zijn ogen zijn opengesperd, zijn mond staat open en zijn vleugels staan uitgespreid. De engel van de geschiedenis moet er zo uitzien. Hij heeft het gezicht gewend naar het verleden. Waar ons een keten van gebeurtenissen verschijnt, daar ziet hij één enkele catastrofe, die onophoudelijk puinhoop op puinhoop stapelt en hem voor de voeten slingert.'

De geschiedenis als één gigantische catastrofe. Men zou kunnen zeggen, dat de lijdensgeschiedenis zich voor het christelijk geloof in het zinloze lijden en de zinloze dood van Jezus verdicht. Maar van de God van de geschiedenis zeggen christenen tegelijkertijd, dat zij de vader is van deze Jezus, zich niet bij de catastrofe neerlegt en de ogenschijnlijk voor niets gestorvene heeft doen opstaan uit de doden. Het is van hieruit, dat christenen de geschiedenis van Jezus als godsopenbaring beschouwen en ze zich die geschiedenis willen herinneren. Benjamin zegt over de engel van de geschiedenis:

'Hij zou wel willen achterblijven om de doden op te wekken en het gebrokene samen te voegen. Maar uit het paradijs waait een storm die zich in zijn vleugels heeft vastgezet en die zo sterk is dat de engel ze niet meer dicht kan slaan. Deze storm drijft hem onweerstaanbaar in de toekomst, die hij de rug toekeert terwijl de puinhoop vóór hem tot aan de hemel groeit. Dat wat wij vooruitgang noemen is deze storm.'

De geschiedenis gaat over lijken en haar dynamiek verzet zich tegen het halthouden bij de lijdensgeschiedenissen die onderweg voorvallen. Hoe kunnen die geschiedenissen, hoe kan de lijdensgeschiedenis van Jezus dan onderzocht en geschreven worden?

Volgens Benjamin kan dat, omdat de lijdensgeschiedenissen uit het verleden op een bepaalde manier in het heden aanwezig zijn. Hij ziet historische kennis en historisch begrip als een 'Nachleben' van de historische werkelijkheid in het heden, een historische werkelijkheid die in dit 'Nachleben' gekend en begrepen wordt en waarvan de impulsen zich tot in het heden laten voelen.²⁶ Hij vat de geschiedschrijving daarom op als de beschrijving van een bepaalde 'constellatie' waarin heden en verleden, geschiedenis en actualiteit zich ten opzichte van elkaar bevinden. Geschiedschrijving wordt op die manier een vorm van present stellen, van actualisering van het verleden in het heden. Verleden en heden vallen voor de geschiedschrijver samen in wat Benjamin aanduidt als 'Jetztzeit', een overeenkomst in hun tijdsgewricht en hun dynamiek. In deze overeenkomst is het verleden in een bepaald aspect voor het heden actueel en kan het verleden in het heden, vanuit dat aspect, op een bepaalde manier begrepen worden: 'elk "nu" is het "nu" van een bepaalde begripelijkheid.'²⁷ Voor de jonge filosoof Karl Marx

26 W. Benjamin, 'Eduard Fuchs' 304.

27 Dez., *Das Passagen-Werk* 574, 577, vgl. 595; dez., 'Über den Begriff der Geschichte' 258-259 (these xiv).

was in 1839, in de situatie van de Duitse filosofie na Hegel, de Griekse filosofie na Aristoteles actueel en hij bestudeerde en begreep daarom in zijn dissertatie het debat tussen Democritus en Epicurus op een bepaalde manier. Voor de theologen Yves Congar en Joseph Rupert Geiselmann was in de situatie van de katholieke kerk voor Vaticanum II de negentiende-eeuwse geschiedenis van de zogenaamde 'katholieke Tübinger Schule' actueel en zij zagen die geschiedenis in het licht van die situatie. Hetzelfde geldt voor de jonge Martin Luther en de jonge Karl Barth in hun studie van Paulus.²⁸ Het geldt ook – en daar gaat het mij hier om – voor iedereen die zich met de geschiedenis van Jezus van Nazaret heeft beziggehouden. Voor allen was diens geschiedenis op een bepaalde manier actueel en vanuit dit gevoel van actualiteit begrepen ze deze geschiedenis op een bepaalde manier.

Dat de geschiedenis alleen in haar actualiteit voor het heden begrepen kan worden betekent voor Benjamin absoluut niet, dat de geschiedenis aan de willekeur van het heden is overgeleverd, dat het heden over het verleden kan beschikken. Integendeel, het gaat hem er juist om, dat de niet-gerealiseerde mogelijkheden en de niet-ontdekte betekenissen van het verleden door het heden worden gewekt. Op deze manier wil hij de schijnbare continuïteit van de geschiedenis ondergraven, het idee dat het verleden in een ijzeren logica op het heden uitloopt en het heden dus de rechtmatige erfgenaam van dat verleden is. Dit is voor hem de manier om de massiviteit en vanzelfsprekendheid van het heden te bekritisieren. Het is volgens Benjamin uiteindelijk niet het heden zelf of de toekomst, die ons de verantwoordelijkheid oplegt om het heden te veranderen. Dat doet het verleden in zijn niet-benutte kansen en niet-vervulde verlangens.²⁹ Benjamin is er in zijn werk steeds op uit, de stemmen van de nu levenden waar te nemen als de echo van alle stemmen die verstomd zijn. Het verleden roept in zijn niet-gerealiseerde mogelijkheden, zijn te vroeg gestorvenen om verlossing en legt zo een claim op ons, de nu levenden, om aan hun verlossing te werken, die volgens Benjamin tegelijkertijd ook onze eigen verlossing zal zijn.³⁰

De drager van deze subversieve kennis van de geschiedenis, die het onvervulde verlangen van het verleden herkent en in het heden geactualiseerd ziet, is volgens Benjamin de groep van mensen die nu het onvervulde verlangen belichamen, 'de strijdende, onderdrukte klasse zelf'.³¹ In de taal die ik in deze studie steeds heb gebruikt, kan men zeggen dat de om bevrijding strijdende lijdenden, onderdrukten en uitgeslotenen voor Benjamin de erfgenamen zijn van de hoop op, het streven naar en de kracht tot bevrijding uit het verleden.³² In deze lijn kunnen de christo-

28 Vgl. voor Marx: zijn dissertatie, 'Differenz der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie'. Voor Congar: 'L'esprit des Pères d'après Moehler' en 'Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler'. Voor Geiselmann: *Die Glaubenswissenschaft der Katholische Tübinger Schule*. Voor Barth: *Der Römerbrief*.

29 Vgl. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk* 490-491, 588, 594-595; R. Tiedeman, 'Einleitung des Herausgebers' 32.

30 W. Benjamin, 'Über den Begriff der Geschichte' 251-252 (these ii).

31 T.a.p. 257 (these xii).

32 G. Kaiser, 'Walter Benjamins "Geschichtsphilosophische Thesen"' 58; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 20-21.

logieën van de emancipatietheologen begrepen worden als pogingen, zich in verbinding met de nu strijdende lijdenden het tegoeed aan hoop en verzet uit de geschiedenis van Jezus van Nazaret toe te eigenen, om zich zo erfgenamen van dit tegoeed te tonen, een tegoeed dat volgens het christelijk geloof door God zelf is bekrachtigd, toen hij Jezus als eerste van de gestorvenen uit de dood liet opstaan (1 Kor 15, 20). De hypothese die in dit hoofdstuk geverifieerd wordt is, dat de emancipatietheologen beter in staat zijn tot de toeëigening van dat tegoeed dan de universitaire theologen. Want, zoals Benjamin zegt:³³

‘Alleen *die* geschiedschrijver heeft de gave in het verleden de vonk van de hoop op te vangen, die er van doordrongen is: ook de doden zullen voor de vijand, als hij overwint, niet veilig zijn. En de overwinning van deze vijand is nooit opgehouden.’

De universitaire theologie heeft voortdurend de neiging dit laatste te vergeten, terwijl de emancipatietheologen het aan den lijve ondervinden. Van daaruit kunnen ze de continuïteit tussen hun eigen geschiedenis en de geschiedenis van Jezus van Nazaret zien en er de ‘vonk van de hoop’ uit opvangen, die deze geschiedenis voor het christelijk geloof centraal maakt.

3.1.3 De toetsing van christologieën

Hoe kan nu de hypothese dat de emancipatietheologieën beter recht doen aan de geschiedenis van Jezus van Nazaret, worden geverifieerd? Om die vraag te beantwoorden maak ik opnieuw gebruik van enkele gedachten van Walter Benjamin. Want Benjamin is weliswaar geen theoloog – en hij mag zeker niet door de christelijke theologie geannexeerd worden – maar het belang dat westerse universitaire theologen aan de geschiedenis van Jezus van Nazaret hechten, kan volgens mij goed duidelijk gemaakt worden met behulp van de term ‘monade’ zoals hij die gebruikt. Een monade is voor Benjamin een historische grootheid – een gebeurtenis, een leven, een kunstwerk – die de betekenis van de geschiedenis zichtbaar maakt, die een bepaald licht doet vallen op de historische periode waarin het is ingebed en uiteindelijk op de geschiedenis als geheel.³⁴ Het gaat er mij nu niet om alle betekenislagen van het begrip ‘monade’ bij Benjamin te achterhalen. Maar deze wat oppervlakkige introductie van dit begrip helpt mijns inziens om duidelijk te maken, wat volgens de huidige westerse theologie de betekenis van de geschiedenis van Jezus van Nazaret is: deze geschiedenis maakt uiteindelijk het wezen van *de* geschiedenis duidelijk, de verhouding van God tot deze geschiedenis en in dit licht de verhouding die mensen tegenover de geschiedenis zouden moeten innemen.

Wanneer de geschiedenis van Jezus de christus als monade begrepen wordt, dan is het duidelijk dat in elke theologische reconstructie van deze geschiedenis het begrip dat de theoloog heeft van het geheel van de geschiedenis, van de werkelijk-

33 W. Benjamin, ‘Über den Begriff der Geschichte’ 253 (these vi).

34 T.a.p. 260 (these xvii).

heid in zijn totaliteit, van God, meespeelt. Of anders gezegd, elke historische reconstructie is tegelijkertijd geloofsgetuigenis en elke interpretatie van het verleden is tegelijkertijd een interpretatie van het heden. Zo herhaalt elke interpretatie van de geschiedenis van Jezus tot op zekere hoogte het mechanisme dat de eerste christenen tot de uitspraak bracht, dat Jezus de christus is. In deze geloofsbelijdenis begrepen zij in één beweging de geschiedenis van Jezus en hun eigen geschiedenis. Hun belijdenis wordt telkens geactualiseerd wanneer anderen diezelfde beweging herhalen en tegelijkertijd hun geschiedenis in het licht van de geschiedenis van Jezus en de geschiedenis van Jezus in het licht van hun eigen geschiedenis begrijpen. Het herhalen van deze beweging is de manier, waarop de boodschap dat Jezus de christus is telkens geïnterpreteerd en geactualiseerd wordt. Hierdoor is er uiteindelijk sprake van zoiets als een christelijke traditie.³⁵ Anders dan men op het eerste gezicht zou kunnen denken, wil dit niet zeggen dat elke interpretatie van het christelijk geloof strikt subjectief is, dat elke interpretatie even goed is en haar waarheidsgehalte oncontroleerbaar. Integendeel. De reconstructie van de geschiedenis van Jezus is immers niet alleen een zelfinterpretatie van de gelovige, maar is een zelfinterpretatie met behulp van historisch materiaal. En precies dit maakt controle mogelijk: het beeld van de Jezus die men belijdt als christus en dat gebruikt wordt om de eigen geschiedenis te interpreteren, en het beeld van Jezus dat men met verwijzing naar de resultaten van historisch onderzoek kan verantwoorden, moeten overeenkomen. In het vervolg zal nog duidelijk worden dat een dergelijke overeenkomst in de moderne westerse christologie doorgaans wel wordt nagestreefd, maar vaak niet wordt bereikt.

Ook de emancipatietheologen streven een dergelijke overeenkomst na. Hun opvatting, dat in het verzet van een concrete groep mensen tegen hun lijden, onderdrukking en uitsluiting de geest van de God van Jezus christus zichtbaar wordt impliceert de overtuiging, dat er een coherentie bestaat tussen de geschiedenis van Jezus en de geest van dat verzet.³⁶ Jezus' verhouding tot zijn eigen context moet overeenkomen met de verhouding tussen het verzet waar emancipatietheologen zich mee verbinden en de context daarvan.³⁷

Er is echter een belangrijk accentverschil tussen de emancipatietheologen en de universitaire theologen. De emancipatietheologen zijn er met name op gericht te

35 P. Ricoeur, 'L'herméneutique du témoignage' 54-55, dez., 'Herméneutique de l'idée de révélation' 49-50. Voor de hermeneutiek van Ricoeur, zie J.W. Van Den Hengel, *The home of the meaning*. Vgl. ook J.S. Croatto 'L'herméneutique biblique' 80.

36 De term 'coherentie' ontleen ik aan O. Maduro, *Religion and social conflict* 31. Hij duidt op een 'overeenkomst in partijdigheid', uit de geschiedenis van Jezus en uit de geschiedenis van de interpretatie nu moet dezelfde partijdige optie spreken ten gunste van het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting.

37 Zie C. Boff, *Theologie und Praxis* 241-246, E. Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983* 14-16. Voor beiden is niet alleen Jezus' verhouding met zijn context, maar ook de verhouding tussen de verkondiging van het nieuwe testament en de context daarvan het criterium, waarmee het handelen van christenen nu coherent moet zijn. De feministische theologie maakt echter duidelijk, dat de bijbelse tekst niet in die zin 'norma normans' kan zijn en de coherentie tussen de geschiedenis van Jezus en het nieuwe testament is niet zo onomstreden als Boff en Schillebeeckx op deze manier suggereren. Zie boven 2.3.2.

laten zien, dat leven en spreken van Jezus coherent zijn met de ervaringen van lijdenden die zich tegen hun lijden verzetten. Zij willen laten zien hoezeer dat leven en spreken van belang zijn voor de situatie van deze mensen, hoezeer de boodschap die erdoor belichaamd wordt over hen gaat en voor hen bestemd is. De zinvolheid en het belang van het verzet zijn daarbij voor hen het uitgangspunt. De universitaire theologie legt daarentegen het primaat bij de theoretische rechtvaardiging van standpunten. Wil de overtuiging van de emancipatietheologen voor haar plausibel zijn, dan is het noodzakelijk op een overtuigende wijze te laten zien, dat het inderdaad de geest is die spreekt uit de geschiedenis van Jezus van Nazaret, die het verzet bezielt waarmee de emancipatietheologen zich verbinden.

3.2 Gods openbaring in een mens

De christologie in de huidige universitaire theologie is te karakteriseren als 'christologie van anderen'. Hierbinnen is er grofweg sprake van twee benaderingswijzen. In de ene benaderingswijze wordt geprobeerd, uitgaande van de belijdenis dat Jezus de christus is, de situatie van de historische Jezus te achterhalen en te beschrijven, om van daaruit licht te doen vallen op de eigen situatie. De andere is er allereerst op uit het eigen menszijn en de eigen situatie zo te begrijpen, dat het spreken vanuit de belijdenis dat Jezus de christus is, weer zinvol wordt. In deze paragraaf bespreek ik theologen die de laatste benadering kiezen en wil ik laten zien, dat hun aanpak tot een aporie leidt. Zij kunnen aan het concrete en het bijzondere van de belijdenis dat *de historische persoon Jezus van Nazaret de christus is*, uiteindelijk geen recht doen.

3.2.1 Jezus christus als beeld van God en beeld van de mens

Elke christologische benadering belichaamt een bepaalde opvatting van de geschiedenis. Immers, in de christologie worden vanuit een confrontatie met een concrete historische figuur theologische uitspraken gedaan, waarvan men pretendeert dat ze van belang zijn voor het heden. Voor Walter Benjamin is het verleden in het heden present, zo werd duidelijk. De aanwezigheid van het verleden in het hier en nu is voor hem het uitgangspunt van waaruit hij de onvermoede en ongerealiseerde mogelijkheden van het verleden, en via het verleden van het heden, blootlegt. Ook de universitaire theologen die uitgaan van het idee, dat het opnieuw relevant maken van de belijdenis dat Jezus de christus is moet beginnen bij het opnieuw beschouwen van de eigen situatie, gaan in feite uit van de aanwezigheid van het verleden in het heden. Hun uitgangspunt is, dat Jezus de christus hier en nu aanwezig is. Daarom kunnen ze zeggen, dat het begrijpen van het heden een beter begrip van zijn persoon mogelijk maakt.³⁸ We zullen echter zien, dat zij dit verleden niet, zoals Benjamin, samen met het heden willen begrijpen vanuit het in beide aanwezige verlangen naar nieuwe,

38 D. Bonhoeffer, 'Christologie' 178.

bevrijdende mogelijkheden voor lijdenden, onderdrukten en uitgesloten. Het heden wordt in plaats daarvan beschouwd als gegeven, als een statisch en vaststaand uitgangspunt van waaruit het verleden zijn zin krijgt. De meeste theologen die deze benadering van de christologie voorstaan, zeggen niet expliciet, zoals Rudolf Bultmann, dat de zin van de geschiedenis telkens in het heden ligt, in de kwalificatie van het heden als de plaats van Gods nabijheid,³⁹ want doorgaans expliciteren zij hun hermeneutiek niet. In hun aanpak vertegenwoordigen ze echter feitelijk een standpunt dat met dat van Bultmann overeen komt. En het verleden waarvan ze de betekenis voor het heden proberen te actualiseren, is in feite de door het christelijk geloof in zijn heersende vorm gecanoniseerde interpretatie van dat verleden, van de geschiedenis van Jezus van Nazaret, de christus. Het gaat hen dus, volgens het bekende verwijt van de emancipatietheologen aan de westerse universitaire theologie, uiteindelijk om het zin- en betekenisvol maken van de christelijke traditie in plaats van om bevrijding uit lijden, onderdrukking en uitsluiting.

Dat dit zo is wordt goed zichtbaar in de christologie van één van de meest bekende vertegenwoordigers van deze benadering, Karl Rahner. Rahner concentreert zich op de vraag, hoe het voor een modern mens mogelijk is de boodschap te verstaan over één persoon die God en mens is, zoals de christelijke traditie die in de twee-naturen-leer verkondigt. Om deze vraag te beantwoorden probeert hij duidelijk te maken, dat een dergelijke godmens de hoogst mogelijke verwerkelijking is van de verhouding zoals die überhaupt tussen God en een met geestelijke vermogens uitgerust schepsel bestaat, een verhouding namelijk van het geven van genade en het accepteren ervan. Volgens Rahner verlangt iedere mens naar absolute heil en is deze absolute heil en dit heil datgene wat in de christelijke traditie 'godelijke genade' wordt genoemd. In Jezus christus als God en mens, zo interpreteert Rahner de twee-naturen-leer, is Gods genade volledig gerealiseerd. In hem is ze zowel door God aangeboden als door de mens geaccepteerd. Gods genade heeft zo in hem onherroepelijk historische gestalte aangenomen en op deze manier kan de historisch levende mens er in het vervolg op zijn eigen terrein, namelijk dat van de geschiedenis, mee in contact komen.⁴⁰

Rahner blijft dus helemaal binnen de grenzen van het dogma, dat Jezus één persoon in twee naturen is, God en mens. Zijn medebroeder in de jezuïetenorde, Piet Schoonenberg, staat in dezelfde lijn, maar gaat een stap verder. Hij vraagt zich af, of de twee-naturen-leer wel de meest adequate uitdrukking is van het idee dat in Jezus christus Gods universele begenadiging historisch-menselijke gestalte heeft aangenomen. Hij stelt zich met name de vraag of Jezus' menszijn in zijn contingentie en historiciteit nog wel serieus genomen kan worden, wanneer men

39 R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* 184.

40 Voor Rahner's christologie, zie m.n.: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*; dez./W. Thusing, *Christologie* 18-71. Rahner heeft echter over de christologie veel meer geschreven. Zie K.-H. Ohlig, 'Impulse zu einer "Christologie von unten" bei Karl Rahner'; L. Schellevis, *De betekenis van Jezus' mensheid*.

hierachter een voltooide goddelijke persoon veronderstelt. Immers, alleen als aan dat menszijn inderdaad alle recht wordt gedaan, wordt deze Jezus werkelijk begrepen als de historische en voor mensen toegankelijke presentie van Gods genade. Om Jezus' betekenis voor ons duidelijk te kunnen maken, stelt Schoonenberg nadrukkelijk – tegen de dominante traditie in die altijd in de eerste plaats de goddelijkheid van Jezus benadrukt heeft – dat Jezus één, en wel allereerst een *menselijke* persoon is en vat hij diens goddelijk zoonschap op als iets dat zichtbaar wordt in de wijze waarop Jezus mens is.⁴¹

Vanuit hun opvatting over het menszijn als zoeken naar heil en absoluteitheid, als vragen om Gods genade die in Jezus christus historische en menselijke gestalte heeft aangenomen, hebben Rahner en Schoonenberg vervolgens ook aandacht voor de mens Jezus zoals hij deel heeft uitgemaakt van de geschiedenis. Zo heeft hij immers Gods genade belichaamd.⁴² Ik zal me in mijn bespreking hier beperken tot hun beschouwingen over Jezus' verkondiging van het koninkrijk van God; zoals we nog zullen zien is dit volgens vrijwel alle onderzoekers het centrum van het spreken en handelen van de historische figuur Jezus van Nazaret. Het blijkt dat de aandacht van Rahner en Schoonenberg niet uitgaat naar de inhoud van Jezus' verkondiging en het daaruit voortvloeiende handelen, maar naar formele aspecten ervan. Schoonenberg benadrukt met name dat Jezus volledig en zonder reserve voor God en zijn rijk koos en dat het bij deze keuze in de allereerste plaats ging om een aantal waarden die wij nu ethisch zouden noemen. Op de vraag welke deze waarden zijn, krijgt de lezer echter geen antwoord.⁴³ Hij is er op uit te laten zien, dat de bijzonderheid van Jezus, zijn goddelijkheid, gelegen is in de wijze waarop hij authentiek mens is en hij benadrukt daarom, dat Jezus in een bijzondere zin en een bijzondere mate is wat ieder mens is: een ethisch handelend wezen. Wat de inhoud van de door Jezus belichaamde ethiek is, is hierbij van minder belang.

Rahner hecht minder aan het ethische moment in Jezus' verkondiging van het rijk Gods dan Schoonenberg, maar heeft vooral aandacht voor het feit dat Jezus' verkondiging van de nabijheid van Gods rijk de urgentie van Gods genadeaanbod duidelijk maakt en de mens om een beslissing vraagt. Jezus' verkondiging maakte volgens Rahner in historisch bepaalde, voor ons achterhaalde en niet meer invoelbare vorm – die van de verwachting dat Gods koninkrijk in de onmiddellijke toekomst in de geschiedenis zal binnenbreken – in feite de situatie duidelijk, waarin iedere mens sindsdien ten opzichte van Gods heilsaanbod in Jezus christus verkeerde en verkeert: hem of haar is de vrije en beslissende keuze opgedragen, om Gods heilsaanbod te accepteren.⁴⁴ Ook Rahner gaat nau-

41 P. Schoonenberg, 'God en mens of God in mens' 68-80, 86; dez., 'Het avontuur van de christologie' 312-315, dez., 'Spirit christology and logos christology' 364. Schoonenberg spreekt in dit verband van 'enhyposatase', in eerste instantie, tegen de traditie in, van de goddelijke natuur in de menselijke, later van beide naturen in elkaar Vgl. ook H. Muhlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie* 31

42 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* 233

43 P. Schoonenberg, 'God en mens of God in mens' 103-173

44 K. Rahner, *Grundkurs* 147-148, vgl. voor het vrijwel gelijke standpunt E. Jungel, *Gott als*

welijks in op de specifieke inhoud van het heil dat Jezus in zijn spreken en handelen verkondigt.

Bij Rahner en Schoonenberg is het christologische dogma het sturende element. Zij proberen het geloofsinzicht dat erin verwoord wordt goed te begrijpen, laten van hieruit licht vallen op de eigen situatie en kijken dan opnieuw naar de verwoording van het dogma. Tegenover deze 'continentale' benadering van de christologie staat een 'Angelsaksische', die minder direct wil uitgaan van het dogma, maar het globale wereldbeeld dat het christelijke geloof zou impliceren probeert te achterhalen en van hieruit wil theologiseren. Dit biedt de mogelijkheid om afzonderlijke traditionele leerstellingen onder kritiek te stellen en tegelijkertijd toch de overgeleverde christelijke traditie tot uitgangspunt te nemen. Binnen deze benadering vraagt men zich bijvoorbeeld nadrukkelijk af, of het accepteren van het idee van een mensgeworden God, zoals de twee-naturen-leer beschrijft, voor een coherent christelijk wereldbeeld noodzakelijk is.⁴⁵

Paul Tillich, wiens benadering als naar de Verenigde Staten geëmigreerde Duitser enigszins tussen de continentale en de Angelsaksische in zit, maakt al duidelijk dat volgens hem de twee-naturen-leer moet worden losgelaten, juist als men datgene wil vasthouden waar het in het christelijk geloof om draait. In dezelfde richting denkend als Rahner en Schoonenberg meent hij: 'De uitspraak dat Jezus als de Christus de persoonlijke eenheid is van een goddelijke en een menselijke natuur, zal moeten worden vervangen door de uitspraak dat in Jezus als de Christus de eeuwige eenheid tussen God en mens historische werkelijkheid is geworden'.⁴⁶ De eenheid tussen God en mens is volgens Tillich enerzijds, als doel, in God eeuwig en is anderzijds tegelijkertijd een opdracht, die door mensen gerealiseerd kan worden door gebruik te maken van hun eindige vrijheid. Daarom kan hij zeggen, dat Jezus christus juist als de mens bij uitstek God in de geschiedenis heeft gerepresenteerd en het oorspronkelijke beeld van God in de mens volledig heeft belichaamd.⁴⁷

Een groep anglicaanse theologen is in deze richting verder gegaan en komt tot een radicale herformulering van traditionele christelijke leerstellingen. Zij zien zelf deze herformulering als een noodzakelijke consequentie van de ten opzichte van vroegere eeuwen radicaal veranderde ervaringen en inzichten van moderne gelovigen, waarbij zij met name denken aan het moderne wetenschappelijke en evolutionistische wereldbeeld en aan de contacten met andere godsdiensten en wereldbeschouwingen. Echte trouw aan de christelijke traditie leidt volgens hen bij dergelijke ingrijpende veranderingen tot andere geloofsopvattingen en, als gevolg daarvan, ook tot leerstellige veranderingen, soms zelfs tot het terzijde schuiven van traditionele leerstellingen die in het verleden als gezichtsbepalend en wezenlijk voor het christelijk geloof golden. De voornaamste leerstelling die deze

Geheimnis der Welt 483-494.

45 M. Wiles, *The remaking of Christian doctrine* 59.

46 P. Tillich, *Systematic theology* II, 170.

47 T.a.p. 108.

theologen terzijde willen schuiven, is die van de incarnatie, die formuleert dat in Jezus van Nazaret God mens geworden is.⁴⁸ Zij profileerden zich als theologische 'stroming' met het publiceren van een geruchtmakende opstellenbundel, getiteld 'The myth of God incarnate'.

Nu heeft, anders dan op het continent, in Groot-Brittannië de leer van de incarnatie lange tijd in het centrum van de theologische belangstelling gestaan. Anglicaanse theologen achtten deze leer bij uitstek geschikt om de betekenis van het christendom voor de moderne, zich als autonoom en zelfstandig ponerende wereld duidelijk te maken. Immers, juist in de incarnatie zijn God en mens, God en wereld verenigd, is God op een verborgen manier in de wereld present.⁴⁹ De theologen van 'The myth of God incarnate' zetten tot op zekere hoogte deze lijn voort, maar zij menen dat het onder de huidige omstandigheden juist geboden is de leer van de incarnatie los te laten. Voor mensen die gewend zijn aan de continentale theologie, zijn de Britse discussies niet altijd gemakkelijk te volgen. Heel lang – een commentator constateert het in 1948, maar de uitspraak was zeker al veel eerder geldig – combineerde de anglicaanse theologie een in continentale ogen naïef vertrouwen in de bijbelse getuigenissen met een grote liberaliteit in de leerstellige discussie.⁵⁰ De naïeviteit in de houding ten opzicht van de bijbel is inmiddels wel verdwenen, maar de vrijheid in het leerstellige gesprek en de vrijmoedigheid tegenover de traditie laten zich voor het gevoel van een theoloog van het continent moeilijk verbinden met het belang, dat de anglicanen blijkbaar aan deze doorgaans zeer abstracte discussies hechten. Desondanks zal ik proberen enigszins in te gaan op de opvattingen van de theologen van 'The myth of God incarnate'. Ik behandel ze als eenheid en zie af van de onderlinge verschillen in opvatting.⁵¹

Uitgangspunt van deze theologen is de gedachte, dat men niet trouw blijft aan de christelijke traditie door haar formuleringen onveranderd te herhalen, maar door te worstelen met hetzelfde probleem als de eerste christenen, het probleem hoe we in onze eigen situatie geloofwaardig en intelligent uitdrukking kunnen geven aan het verlossende geloof in Jezus de christus.⁵² Zij beschouwen de twee-naturen-leer en de incarnatie slechts als mogelijke interpretaties van Jezus' betekenis en belang, maar niet als de normerende, zoals Rahner en tot op grote hoogte ook Schoonenberg doen.⁵³ In de theologische reflectie gaat het volgens hen niet in de eerste plaats om overeenkomst met een gecanoniseerde traditie en om orthodoxie, maar om waarheid. Uitspraken zijn niet pas theologisch waar als ze uit de voorgegeven christelijke traditie zijn af te leiden, maar indien er in algemene zin goede gronden zijn om aan te nemen dat een bepaalde positie waar

48 G.W.H. Lampe, 'Christian believing' 109-110; dez., *God as spirit* 109; M. Wiles, *Christian believing* 131; dez., *Explorations in theology* IV, 9-10.

49 Vgl. A.M. Ramsey, 'An era in Anglican theology' 16-29.

50 D.M. Baillie, *God was in Christ* 23.

51 Voor een overzicht en een beoordeling van de Engelse discussie, vgl. H.E. Wevers, *Jezus Christus, van waar komt hij?*

52 F. Young, *A cloud of witnesses* 30.

53 J.A.T. Robinson, *The human face of God* 233.

is, moeten theologen zich inspannen haar met de christelijke traditie in overeenstemming te brengen en de christelijke traditie met haar.⁵⁴ Eén van hen formuleert expliciet, dat christenen uit moeten gaan van hun eigen ervaringen van heil en verlossing en moeten aangeven, wat die met hun geloof in Jezus christus als de bringer van heil en verlossing te maken hebben⁵⁵ en lijkt hiermee in de buurt van de emancipatietheologen te komen.

Maar uiteindelijk blijven de theologen van 'The myth of God incarnate', anders dan de emancipatietheologen, uitgaan van de christelijke traditie en willen ze deze actualiseren. Ze doen dit echter langs de weg van de ervaring. Zij menen dat het een gelijkblijvende grondstructuur in de veranderende ervaringen is, die de continuïteit van de christelijke traditie uitmaakt en een gelijk gestructureerde ervaring in het heden zou dan die traditie kunnen actualiseren. Maar ze hebben een eigenaardige opvatting van 'ervaring'. De grondervaring van de eerste christenen is volgens de theologen van 'The myth of God incarnate' niet een specifieke ervaring van bevrijding of heil, maar de ervaring dat Jezus God zichtbaar maakte.⁵⁶ De traditionele christelijke leerstellingen worden geïnterpreteerd als uitdrukking van deze ervaring. 'Dat Jezus de incarnatie van God de zoon is, is letterlijk gezien niet waar, want het heeft letterlijk gezien geen betekenis, maar het is een toepassing op Jezus van een mythisch concept ...'⁵⁷ Juist een ontkenning van de letterlijke waarheid van de incarnatie maakt volgens deze theologen de weg vrij voor het begrijpen ervan als 'mythe', een mythe die uitzeft dat Jezus' leven een parabel is van Gods liefde, die mensen niet loslaat en zelfs vasthoudt in en door de tragedie van de dood.⁵⁸ Van Jezus, zo menen de theologen van 'The myth of God incarnate', moet niet gezegd worden dat hij één persoon in twee naturen is, een goddelijke en een menselijke, maar er moeten twee verhalen over hem worden verteld. Het ene is een verhaal over een man die leefde als de gelovige bij uitstek, als iemand die de volmaakte relatie met God belichaamde; het andere is een verhaal over de God die hij in woord en daad verkondigde en present stelde, een God die met het menselijk bestaan in al zijn banaliteit en lijden ten zeerste is verbonden.⁵⁹

Zo proberen de theologen van 'The myth of God incarnate' vast te houden aan de belijdenis dat Jezus de christus is, zonder gebonden te zijn aan de in hun ogen problematische aspecten van de leer van de incarnatie. De problematische aspecten zijn volgens deze theologen – afgezien van het achterhaalde mythische wereldbeeld dat achter het spreken over een menswordende God zit – met name, dat de mogelijkheid van kennis van God teveel aan Jezus en via hem aan de

54 Vgl. M. Wiles, 'The criteria of Christian doctrine' 192-193.

55 Dez., *The remaking of Christian doctrine* 43; dez., 'Christianity without incarnation?' 2.

56 L. Houlden, 'The creed of experience' 130-131.

57 J. Hick, 'Jesus and the world religions' 178; voor een reconstructie van de historische achtergronden van het incarnatie-idee, vgl. M. Goulder, 'The two roots of the Christian myth'; F. Young, 'Two roots or a tangled mass?'.

58 M. Wiles, *Explorations in theology* IV, 25.

59 J.A.T. Robinson, *The human face of God* 113; M. Wiles, 'Does christology rest on a mistake?' 128; F. Young, *A cloud of witnesses* 87.

christelijke traditie en de christelijke kerk gebonden wordt. Deze nadruk op een particuliere traditie zou ten koste gaan van de belijdenis van Gods universaliteit en de nauwe binding met de traditie zou ten koste gaan van Gods transcendentie.⁶⁰ Hiertegenover benadrukken zij, dat Jezus' leven de realisering en de uitdrukking is van Gods altijd-al bestaande, universele heilswil voor mensen en dat het verlangen naar en de kennis van God overal en altijd in de geschiedenis aanwezig waren en zijn. De God van Jezus is dus voor iedereen kenbaar en ervaarbaar. Jezus' leven maakt als voorbeeld, als archetype het handelen volgens Gods wil alleen duidelijker en in die zin ook eenvoudiger.⁶¹

Het zal duidelijk zijn dat deze Angelsaksische theologen in hun benadering van het menselijk bestaan, van de christelijke traditie en van Jezus christus uiteindelijk even formeel blijven als Rahner en Schoonenberg. Het menselijk bestaan wordt gezien als vraag naar zin en heil, de christelijke traditie als belichaming van de ervaring dat absolute zin en heil, dat God in Jezus de christus te vinden is en Jezus zelf wordt beschouwd als een verkondiger van Gods heil in woord en daad. Er wordt niet duidelijk voor welk heil God volgens het christelijk geloof staat. Er wordt niet méér invulling gegeven, dan dat Jezus 'de mens voor anderen' is en duidelijk maakt dat God en wereld uiteindelijk een menselijk gezicht hebben.⁶² Dit gebeurt ook niet in beschouwingen over de geschiedenis van Jezus, die toch volgens hun opvatting in zijn openheid voor God voor ieder mens een na te volgen voorbeeld is.⁶³

Over de mogelijkheid van betrouwbare kennis over de geschiedenis van Jezus zijn de theologen van 'The myth of God incarnate' vergeleken met andere theologen extreem pessimistisch. Zij menen dat het raadzaam is, zich maar te houden aan het beeld zoals dat uit het geheel van het nieuwe testament spreekt, ook al omdat, zo zeggen ze, het er in het christendom toch om gaat de met het nieuwe testament begonnen interpretatie van Jezus als de christus voort te zetten.⁶⁴ Bovendien zijn ze ervan overtuigd, dat historische feiten niet zelf hun betekenis voor mensen onthullen en dat daarom historische gegevens over Jezus van weinig belang zijn, ook waar ze wel achterhaald kunnen worden.⁶⁵ Al met al karakteriseren deze theologen Jezus als levend vanuit het besef van Gods onmiddellijke nabijheid, als uniek in zijn genadigheid en geduld, als levend vanuit

60 Resp J Hick, 'Jesus and the world religions' 180; D. Cupitt, 'The Christ of christendom' 140-146. Hick heeft vanuit zijn opvattingen ook deelgenomen aan het recent weer opgelaaide debat over de uniciteit van Jezus, vgl. zijn 'The non-absoluteness of christianity'.

61 G.W.H. Lampe, *God as Spirit* 17-24, J.A.T. Robinson, *The human face of God* 143-179, 203, M. Wiles, *The remaking of Christian doctrine* 53. N. Lash ('Zoon van God' 21-22) benadrukt, in polemieken met de theologen van 'The myth of God incarnate', dat er in de belijdenis dat Jezus de zoon van God is, nieuwe dingen uitgezegd worden die van centraal belang zijn voor het christelijk geloof, maar zonder die belijdenis verloren zouden gaan. Het gaat daarbij met name over de aard en mate van Gods verbondenheid met mensen.

62 Vgl. resp. J.A.T. Robinson, *Honest to God* 73-76; dez., *The human face of God* 4.

63 G.W.H. Lampe, 'Christian believing' 111.

64 M. Wiles, *The remaking of Christian doctrine* 47-49, dez., *Explorations in theology* IV, 22-23, 69.

65 Vgl. M. Wiles, 'The consequence of modern understanding' 93; dez., *Explorations in theology* IV, 63; G.W.H. Lampe, 'Christian believing' 105.

vertrouwen op Gods trouw, als gelijk aan God in liefde.⁶⁶ Allemaal formules waarvan niet duidelijk wordt, wat ze precies betekenen in de concrete context van Jezus zelf en wat ze zouden kunnen betekenen in andere contexten.

3.2.2 Jezus christus als Gods band met het lijden

Rahner noch Schoonenberg noch de theologen van 'The myth of God incarnate' blijken in staat vanuit hun beschrijving van het menselijk bestaan te komen tot een tegelijkertijd concrete en authentieke interpretatie van de geschiedenis van Jezus. Zij willen laten zien, dat Jezus het authentieke menszijn belichaamt, maar dit authentieke menszijn krijgt geen inhoudelijke vulling. Het wordt bijvoorbeeld opgevat als openheid voor anderen en voor God, als vertrouwen in de zin van het leven door de dood heen, of als onvoorwaardelijke inzet voor humaniteit.

Het formele van dergelijke karakteristieken wordt onmiddellijk duidelijk voor wie zich, onder aansporing van de bevrijdingstheoloog Juan Luis Segundo, probeert te realiseren, dat Jezus door een samenwerking tussen de verschillende groepen machthebbers van zijn land ter dood is veroordeeld en geexecuteerd. Vanuit alles wat we weten over het mechanisme en de logica van dit soort processen, ligt het voor de hand te denken dat hij niet gedood werd omdat hij 'mens voor anderen' was, maar vanwege de concrete effecten van zijn optreden, die volgens sommigen zeer ongunstig en zeer gevaarlijk waren, terwijl ze voor anderen 'heil van godswege' betekenden. Zijn optreden was minstens op het eerste gezicht blijkbaar een optreden voor sommigen en tegen anderen en leidde tot een hoog oplopend conflict.⁶⁷ Deze concreetheid en partijdigheid van Jezus' optreden gaat in de tot nog toe besproken christologieën verloren. Dit hangt samen met hun beeld van menszijn waarmee ze Jezus in verband willen brengen en van waaruit ze zijn geschiedenis bekijken. In dit beeld is meer aandacht voor de formele structuurelementen van de individuele existentie die onafhankelijk van tijd en plaats voor iedereen zouden gelden, dan voor altijd historisch-concrete sociaal-politieke machtsconflicten.

Een dergelijke formele en a-historische conceptie van menszijn wordt binnen de westerse universitaire theologie bekritiseerd door de zogenaamde 'politieke theologie'. Theologen als Johann Baptist Metz, Jurgen Moltmann en Dorothee Solle menen, dat ervaringen van eindigheid en verlangen naar universeel heil zich niet abstract uiten en zichtbaar worden door individuele introspectie, maar dat ze de concrete vorm aannemen van ervaringen van lijden en onderdrukking, respectievelijk van verzet daartegen en hoop op verandering. Dit heeft zijn weerslag op hun benadering van de geschiedenis van Jezus. Ze benadrukken in deze geschiedenis met name Jezus' lijden en dood. Die vatten ze op als gestalte van zijn solidariteit met mensen die lijden of gestorven zijn en zijn verrijzenis beschouwen

66 Resp M Wiles, *Explorations in theology* 22-23, dez., *Faith and the mystery of God* 61-65 en J Hick, 'Christology at the crossroads' 149-166, die in plaats van over een homo-ousios (gelijkheid in wezen) over een homo-agapè (gelijkheid in liefde) tussen God en Jezus spreekt

67 J L Segundo, *Jesus of Nazareth yesterday and today* III, 163

ze in het verlengde hiervan als een teken van hoop voor alle slachtoffers van lijden en dood.

Metz ziet – met een expliciete verwijzing naar Walter Benjamin⁶⁸ – de geschiedenis van Jezus' lijden en dood als een kritische herinnering aan het feit dat alle zogenaamde vooruitgang in onze geschiedenis gepaard gaat met een overmaat aan lijden. Deze herinnering wijst op de noodzaak van solidariteit met de slachtoffers van de vooruitgang en de verrijzenis maakt het mogelijk concreet bevrijdend handelen te begrijpen als anticipatie op een definitieve toekomst voor nu lijdende, hopeloze, onderdrukte en nutteloze mensen. Zo is het christelijk geloof volgens Metz solidair met het streven naar bevrijding en emancipatie in de menselijke geschiedenis, maar is het tevens kritisch ten aanzien van opvattingen van bevrijding en emancipatie in termen van vooruitgang en overwinning.⁶⁹ De verwantschap van zo'n opvatting met die van de emancipatietheologen springt onmiddellijk in het oog.⁷⁰

Hoewel Metz voortdurend spreekt over een cerherstel van het verhaal als een manier om de kritische herinnering aan het lijden levend te houden en hij de navolging van Jezus als leidraad van het christelijk handelen hier en nu naar voren haalt, gaat hij merkwaardig genoeg nergens echt in op de details van het verhaal van het leven, het handelen, spreken, lijden en sterven van Jezus.⁷¹ Enigszins anders ligt dat bij Moltmann. Evenals Metz ziet hij Jezus' lijden en dood als teken van zijn verbondenheid met de menselijke geschiedenis van lijden en sterven en de verrijzenis als teken van hoop, als een aansporing om tegen lijden en dood verzet aan te tekenen. Anders dan Metz besteedt hij van hieruit ook aandacht aan het leven, aan het optreden van Jezus vóór zijn lijden. Hij gaat hierbij uit van de consensus in het historisch-kritische onderzoek naar Jezus, die zegt dat Jezus handelde met het oog op een directe toekomst die hij aanduidde als het koninkrijk van God, waarin de God die hij met 'abba', vader, aansprak zich zal openbaren zoals hij eigenlijk is.⁷² Moltmann laat het niet bij deze constatering. Hij benadrukt dat dit rijk goed nieuws voor armen betekent,⁷³ dat het door Jezus in diens gedrag van broederlijkheid en vriendschap geanticipeerd wordt en trekt hieruit de conclusie, dat het dus een rijk zal zijn van broederlijkheid en zusterlijkheid, zonder heren en knechten.⁷⁴ De in de verrijzenis van Jezus nog

68 Voor Metz' verbondenheid met Benjamin, zie K. Lehmann, 'Emanzipation und Leid', H. Peukert, *Wissenschaftstheorie* 305-310

69 Vgl. m.n., maar zeker niet alleen, J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* 87-119. Voor verdere uitwerking van dit aspect van Metz' denken, zie H. Peukert, *Wissenschaftstheorie*, R.J. Siebert, *The critical theory of religion*

70 Voor een interpretatie van de politieke theologie en de bevrijdingstheologie als varianten binnen één paradigma, vgl. R.S. Chopp, *The praxis of suffering*

71 Dat valt met name op in het uitvoerig spreken over navolging in J.B. Metz, *Zeit der Orden?* Daarbij verwijst Metz telkens terug naar het door hemzelf geschreven document voor de Duitse bisschoppensynode, 'Unser Hoffnung', maar ook daarin spreekt hij heel globaal over de geschiedenis van Jezus. Een politiek-theologische lezing van de evangelielieverhalen geeft T.R. Peters, *Een boodschap van hoop en vuur*

72 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* 101.

73 Dez., *Der Weg Jesu Christi* 114-124

74 Dez., *Trnuit und Reich Gottes* 85-87; vgl. dez., *Der Weg Jesu Christi* 139-143.

eens bekrachtigde belofte van de komst van het rijk van God kwalificeert naar Moltmann's opvatting ook ons heden. In het heden is God tegenwoordig als de komende die toekomst opent.⁷⁵ De geest van deze toekomst-openende God was op een bijzondere wijze aanwezig in Jezus, die precies daarom volgens Moltmann 'messias', 'christus' wordt genoemd.⁷⁶

Hij brengt dit alles bovendien in verband met het feit, dat Jezus' optreden tegenspraak oproept en hij uiteindelijk ter dood wordt gebracht. Aan Jezus' veroordeling tot de kruisdood onderscheidt hij twee aspecten: Jezus wordt door de leiders van zijn volk als godslasteraar verworpen en Jezus wordt door de Romeinse bezetters als oproerkraker geexecuteerd.⁷⁷ Met de leiders van het joodse volk raakt Jezus volgens Moltmann in conflict, omdat hij tegenover hun legalistische godsbegrip leeft vanuit verbondenheid met een God die vrij staat tegenover de observantie van de wet door mensen, een God die zich genadig over mensen ontfermt.⁷⁸ Van de trouw van de God van Jezus hoeft je je niet te verzekeren, het is iets waar je op kunt vertrouwen. Moltmann spreekt in dit verband van het 'genaderecht van het evangelie' en de hoop die het geeft aan degenen die zonder hoop leven.⁷⁹ Voor de Romeinen is Jezus volgens Moltmann geen godslasteraar, maar een aanstichter van oproer. Daarbij is er in letterlijke zin volgens hem weliswaar sprake van een misverstand – Jezus was geen zelloot, wilde geen volksoptocht – maar op een dieper niveau hadden zij zijn boodschap juist ingeschat. Voor Moltmann maakt de weigering van de jonge kerk om deel te nemen aan de in het Romeinse rijk in toenemende mate verplicht gestelde verering van de keizer duidelijk, hoezeer de inhoud van het christelijk geloof tegelijkertijd religieus en politiek is.⁸⁰ De boodschap van Jezus' leven in deze lijn actualiserend stelt hij vast, dat de God van Jezus het mogelijk maakt om vrij te staan tegenover elke vergoddelijking of verabsolutering van een heerser of een groep en te insisteren op het genaderecht van het evangelie tegenover elke vorm van religie die dient als legitimatie van een bepaald politiek systeem.⁸¹ Meer positief formulerend zegt Moltmann, dat navolging van Jezus het actief vooruitlopen op het komende rijk van God mogelijk maakt, het leven in 'scheppende afwachting'.⁸²

De politieke theologen, en feitelijk met name Moltmann, komen in hun spreken over Jezus van Nazaret als de christus veel dichterbij zijn concrete geschiedenis

75 Dez., *Der gekreuzigte Gott* 99

76 Moltmann's in 1989 verschenen christologie, *Der Weg Jesu Christi*, presenteert zich nadrukkelijk als een christologie 'in messianischen Dimensionen', wat betekent dat de joods-messiaanse toekomstverwachting centraal staat. Ook presenteert hij zijn boek als 'Geist-Christologie'.

77 Dez., *Trinitat und Reich Gottes* 85-87.

78 Dez., *Der gekreuzigte Gott* 121.

79 T.a.p. 128.

80 T.a.p. 137; dez., *Der Weg Jesu Christi* 137-138.

81 Moltmann duidt een dergelijke vorm van religie enigszins ongelukkig aan als 'politieke religie' en spreekt ook in een pejoratieve zin van 'politieke theologie'; tegelijkertijd staat hij ook zelf een politieke vorm van gelovigheid voor.

82 Dez., *Der Weg Jesu Christi* 365-366.

dan Rahner, Schoonenberg en de theologen van 'The myth of God incarnate'. Toch dreigt ook hun benadering formeel te blijven. De categorieën waarmee zij werken, zoals 'hoop' en 'lijden', kunnen concrete menselijke ervaringen karakteriseren en een nadere analyse van menselijke geschiedenissen mogelijk maken. Maar het toekennen van dergelijke karakterisering is op zichzelf nog geen analyse. De politieke theologie dreigt voortdurend in het gebruik van deze algemene termen te blijven steken en is dan meer een oproep om de concrete geschiedenissen van lijden en hoop bij het theologiseren te betrekken, dan een uitgewerkte poging om dit inderdaad te doen. Dat dreigt ook hun beschouwingen over het leven van Jezus formeel te maken. Jezus wordt de belichaming van 'de' hoop en 'het' lijden, van het leven in 'scheppende afwachting'.

Dorothee Sölle pleit in het kader van een politieke theologie juist voor nauwkeurige aandacht voor de Jezus zoals die deel heeft uitgemaakt van onze beperkte en eindige, 'relatieve' geschiedenis, voor studie naar zijn uiterst concrete handelen in een uiterst concrete situatie, omdat volgens haar alleen zo ontdekt kan worden wat het precies betekent om hem na te volgen en te gehoorzamen.⁸³ Langs deze weg kan ook een andere vraag worden opgelost, een vraag die wordt opgeroepen door het naast elkaar bestaan van uiteindelijk fundamenteel verschillende benaderingen van het christelijk geloof, zoals die van Rahner, Schoonenberg en de theologen van 'The myth of God incarnate' aan de ene kant en die van Metz en Moltmann aan de andere kant. Welke benaderingswijze is trouw aan het spreken en handelen van Jezus van Nazaret? In de volgende paragraaf probeer ik deze vraag te beantwoorden door in te gaan op de pogingen die er in de westerse theologie gedaan zijn om de historische mens Jezus, zijn spreken en handelen tot uitgangspunt en criterium van het christelijk geloof te maken.

3.3 Gods openbaring in de geschiedenis van Jezus

Het lijkt zo voor de hand te liggen: het is de historische figuur Jezus van Nazaret waarvan in het christendom gezegd wordt dat hij de christus is en in wiens geschiedenis volgens christenen God zich laat zien.⁸⁴ Dus wat is er logischer dan om die geschiedenis zo nauwkeurig mogelijk te onderzoeken. Toch is dit lange tijd niet gedaan en zijn er, toen sommigen dat wel gingen doen, door anderen niet alleen praktische, maar ook theologische bezwaren tegen ingebracht. Over de universitair-theologische discussie rond de mogelijkheid en de wenselijkheid van historisch onderzoek naar Jezus binnen een theologisch kader en over de resultaten die dit onderzoek heeft opgeleverd, gaat het in deze paragraaf.

Het historisch-theologische onderzoek naar de figuur van Jezus kent verschillende niveaus. Ten eerste is het uit op het achterhalen van de historische feiten en verbanden met betrekking tot Jezus' leven en persoon. Ten tweede legt men zich erop toe de betekenis te expliciteren van deze zaken voor degene die er hier en nu kennis van neemt. En ten derde onderzoekt men het leven van Jezus vanuit de

83 D. Sölle, *Politische Theologie* 38.

84 D. Wiederkehr, 'Entwurf einer systematischen Christologie' 643.

overtuiging dat deze persoon, die zo geleefd heeft en die dat is overkomen, de christus is en God zichtbaar maakt.⁸⁵ In het werk van de theologen die historisch onderzoek naar Jezus doen, zijn deze verschillende niveaus wel te onderscheiden, maar niet te scheiden. Zij onderzoeken 'dat wat er gebeurd is' vanuit de veronderstelling dat deze gebeurtenissen betekenis hebben voor de situatie waarin zij verkeren en met het uitdrukkelijke doel die betekenis te achterhalen,⁸⁶ vanuit de overtuiging dat Jezus de christus is. Het historisch onderzoek is precies de vorm, waarin de consequenties van deze overtuiging onderzocht worden.

Deze paragraaf valt uiteen in twee grote delen. In het eerste deel komen de vooronderstellingen en de problemen aan de orde van het historische onderzoek zoals dat in de universitaire theologie gestalte heeft gekregen (3.3.1 en 3.3.2). In het tweede gedeelte bespreek ik de resultaten van dit onderzoek, de historische feiten en verbanden die men heeft kunnen achterhalen, en ik onderwerp de theologische verwerking ervan aan een nadere beschouwing (3.3.3, 3.3.4 en 3.3.5).

3.3.1 De toegang tot de geschiedenis van Jezus

Ik begin met het naar voren halen van enkele aspecten uit de veelbewogen geschiedenis van de poging om historisch onderzoek naar Jezus een plaats te geven in de theologie. Allereerst ga ik in op de opkomst en de ondergang van het negentiende-eeuwse historische onderzoek naar Jezus en vervolgens bespreek ik de opleving ervan die halverwege deze eeuw plaats vindt en die nog steeds het theologisch klimaat in belangrijke mate bepaalt. In 3.3.2 stel ik naar aanleiding van deze geschiedenis enkele problemen aan de orde, die betrekking hebben op de verhouding tussen historisch en theologisch onderzoek in de christologie.

De historische vraag naar Jezus en zijn geschiedenis kan pas ontstaan, als aan minstens twee voorwaarden voldaan is. Allereerst moet uiteraard de geschiedenis een zelfstandig object van wetenschappelijk onderzoek zijn geworden en daarvan is pas sprake vanaf de achttiende eeuw. Daarnaast moet het dogma dat Jezus christus God en mens is, één persoon in twee naturen, zijn vanzelfsprekendheid als exclusief uitgangspunt voor de christologie verloren hebben. Alleen dan ontstaat er theologische belangstelling voor een andere dan traditioneel-metafysische toegang tot de figuur van Jezus.⁸⁷

Hermann Samuel Reimarus (1698-1768) laat in actief verzet tegen de kerkelijke leer zien, hoezeer het met behulp van historische methoden uit de nieuw-testamentische geschriften te reconstrueren beeld van Jezus verschilt van de christus van het dogma van Chalcedon. Wat in de achttiende eeuw nog de opvatting van een enkele vrijdenker is, wordt in de negentiende breder gedeeld. De afstand die in het culturele klimaat van het negentiende-eeuwse Duitsland ontstaat tussen de uitgangspunten van het denken in de protestantse theologie en de klassieke

85 Vgl. N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus* 234. Hij pleit voor een beter uit elkaar houden van deze drie aspecten dan doorgaans gebeurt.

86 S.M. Ogden, *The point of christology* 39-40.

87 E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God* 124.

metafysica die de achtergrond vormt van de traditionele christologie, maakt het ontstaan van dogma-historisch onderzoek mogelijk. Dit onderzoek brengt theologen tot de overtuiging, dat het christologisch dogma door het Griekse denken bepaald is en dat het christendom hierdoor vervreemd is van de universele, niet aan culturele beperkingen gebonden persoonlijkheid van Jezus.⁸⁸

Dit is de achtergrond van het historische onderzoek naar het leven van Jezus die men in de theologiegeschiedenis doorgaans aanduidt als de 'Leben-Jesu-Forschung'. Het gaat hierbij om verschillend gearde pogingen de christologie van het vervreemdende dogma te bevrijden en op de stevige bodem van het historische onderzoek te zetten.⁸⁹ De negentiende-eeuwse 'Leben-Jesu-Forschung' is dus niet alleen een historisch, maar ook – en zelfs in de eerste plaats – een theologisch onderzoeksproject. Men wil de historische Jezus tot fundament van het geloof maken en zo tegelijkertijd zorgen, dat het christelijk geloof weer begrijpelijk en relevant wordt voor de eigen tijd.⁹⁰

Van de resultaten van dit onderzoeksproject maakt Albert Schweitzer (1875-1965) in 1906 de balans op en het beeld dat hij er in zijn 'Geschichte der Leben-Jesu-Forschung' van geeft, heeft in hoge mate de opstelling van latere theologen bepaald. Schweitzer meent, dat het negentiende-eeuwse historische onderzoek naar Jezus in een merkwaardige dubbele aporie is geraakt. Ten eerste waren volgens hem de theologen van de 'Leben-Jesu-Forschung' erop uit aan het dogma te ontsnappen. Maar dit, zo zegt hij, blijkt niet zo eenvoudig als zij dachten en zij moeten zich steeds verder terugtrekken. In eerste instantie verwees de term 'historische Jezus' in feite naar niet veel meer dan naar de in concrete termen geschilderde Jezus van de synoptische evangeliën. Als blijkt dat ook de synoptische evangeliën vanuit 'dogmatische' vooronderstellingen geschreven zijn, gaat men op zoek naar de historische Jezus 'achter' het nieuwe testament.⁹¹ Men richt zich met name op het achterhalen van Jezus' zelfbewustzijn. De hypothese van de negentiende-eeuwse onderzoekers was volgens Schweitzer, dat de christelijke godsdienst zich baseert op Jezus' eigen inzicht in het feit dat hij de messias was, op zijn messiaanse zelfbewustzijn, van waaruit hij naar hun visie optrad als leraar op het gebied van de moraal. Los van dit objectief-historisch aanwijsbare zelfbewustzijn, zo meenden zij, zou het christelijk geloof alleen maar gebaseerd zijn op een subjectief waardeoordeel van Jezus' aanhangers na zijn dood.⁹² Het schrijven van een biografie van Jezus en het achterhalen van zijn zelfbewustzijn bleek echter volgens Schweitzer onmogelijk. Over wat in de negentiende eeuw uiteindelijk over de historische Jezus geschreven is oordeelt hij, dat het een 'door het rationalisme ontworpen, door het liberalisme beleefde en door de moderne theologie in een historisch gewaad gekleed' abstract idee is.⁹³

88 Vgl. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I en R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I.

89 Voor een overzicht, vgl. de 'reader' *Die Frage nach dem historischen Jesus*.

90 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 45-47.

91 Vgl. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus* 16-17.

92 A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis* vi-vii.

93 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 620.

Nu is er wel wat af te dingen op Schweitzer's voorstelling van het project van de 'Leben-Jesu-Forschung'. Het was minder dan hij suggereert uit op de vervanging van het christologische dogma en meer op het begrijpelijk maken ervan.⁹⁴ Wat dit betreft is er geen fundamenteel onderscheid met het halverwege deze eeuw weer opgeleefde historische onderzoek naar Jezus dat, zoals we nog zullen zien, uitdrukkelijk een theologisch uitgangspunt heeft. Maar deze helft van de dubbele aporie waar de 'Leben-Jesu-Forschung' volgens Schweitzer in geraakt is, is in het kader van deze studie niet zo belangrijk. De andere helft is van meer betekenis. Hoewel dus volgens Schweitzer de theologen van de 'Leben-Jesu-Forschung' enerzijds niet voldoende 'hard' historisch materiaal kunnen achterhalen om tot een levensbeschrijving van Jezus te komen, ontdekken ze volgens hem anderzijds in hun historische onderzoek wel langzamerhand, dat Jezus in zijn spreken over het koninkrijk van God niet een ethisch ideaal op het oog had, zoals ze steeds gemeend hadden. Ze raken ervan overtuigd, dat Jezus niet sprak over een godsrijk dat wordt bereikt door het morele handelen van mensen, maar dat hij deelde in de in zijn tijd voor een aantal groepen kenmerkende apocalyptische eindtijdverwachting en de spoedige komst van Gods rijk aankondigde als het einde van de wereld en de geschiedenis. En hier weten deze theologen volgens Schweitzer, vanuit de eigen, sterk op ethiek gerichte religiositeit van het negentiende-eeuwse Duitse cultuurprotestantisme, geen raad mee. Zo worden ze teleurgesteld in de verwachting, dat historisch onderzoek naar Jezus hem in de nabijheid van hun eigen tijd zou brengen. Zij zochten, zo schrijft Schweitzer, naar de historische Jezus om zijn relevantie voor het heden te ontdekken, zijn nabijheid bij mensen van hun eigen tijd, maar, zo vat Schweitzer het samen, 'hij ging aan onze tijd voorbij en keerde in zijn eigen tijd terug'.⁹⁵

Ook op dit punt is Schweitzer's opstelling tegenover de 'Leben-Jesu-Forschung' niet zonder problemen. Schweitzer is als 'Leben-Jesus-Forscher' zelf sterk overtuigd van het apocalyptische karakter van Jezus' boodschap en daarom ziet hij de hele negentiende-eeuwse 'Leben-Jesu-Forschung' in het teken staan van de ontdekking daarvan. En het is de vraag of dit geen projectie is van zijn kant.⁹⁶ Niettemin lijkt het toch wel vol te houden, dat de voor de Duitse protestantse theologie van de negentiende eeuw fundamentele overtuiging dat Jezus precies als prediker van een universele menselijke moraal betekenis voor ons heeft, door de resultaten van het historische onderzoek naar Jezus wordt tegengesproken. De negentiende-eeuwse gerichtheid op een algemeen menselijke moraal bleek, paradoxaal genoeg, sterk aan plaats en tijd gebonden, de onderzoekers van de 'Leben-Jesu-Forschung' worden door Schweitzer geconfronteerd met de historiciteit, de relativiteit en de toevalligheid van hun eigen uitgangspunt. Dit heeft in

94 R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* 27-28. Slenczka's hele boek probeert te laten zien hoezeer het historische onderzoek naar Jezus steeds, en tot heden aan toe, een theologisch onderzoek is geweest en het nuanceert het globale, nog steeds zeer invloedrijke beeld dat Schweitzer geeft, op tal van punten.

95 A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 620; vgl. ook J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 97; de z., 'Einführung' 12-13.

96 Vgl. R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* 29-30.

ieder geval tot gevolg gehad dat iedereen die zich na de klassieke periode van de 'Leben-Jesu-Forschung' binnen een theologisch kader bezighoudt met historisch onderzoek, overtuigd is van het belang van een fundamentele reflectie op de relatie tussen historisch onderzoek en eigen vooronderstellingen.⁹⁷

Het eerste resultaat van de bezinning op de relatie tussen theologie en historisch onderzoek was, dat deze relatie verbroken werd. De scheiding tussen theologie en geschiedenis heeft in feite de eerste helft van deze eeuw gedomineerd. Met het verbreken van het contact maakt Albert Schweitzer zelf in 1906 tot op zekere hoogte een begin, door een onderscheid te maken tussen de historische vorm van Jezus' verkondiging, namelijk zijn verwachting van het onmiddellijke aanbreken van Gods rijk, en zijn wil die hierachter schuilgaat en die in principe tijdloos zou zijn. Deze wil is volgens Schweitzer gelegen in Jezus' 'diepe zedelijkheid', zijn bereidheid het rijk van God boven alles te stellen. Trouw zijn aan Jezus is volgens Schweitzer: het vormgeven van deze 'wil', deze 'diepe zedelijkheid' in de eigen contemporaine voorstellingen, analoog aan de wijze waarop Jezus het in zijn tijd gedaan heeft.⁹⁸ Zo kan Schweitzer, na zijn daarvoor op het eerste gezicht desastreuze geschiedschrijving van de 'Leben-Jesu-Forschung', toch de negentiende-eeuwse gerichtheid op moraal voortzetten. Maar de prijs die hij hiervoor betaalt is hoog, want hij verklaart in feite het historische onderzoek naar Jezus tot theologisch nog slechts van ondergeschikt belang. Immers, Jezus' concrete spreken en handelen is volgens zijn opvatting niet meer dan een toevallige historische vorm van waar het in het christendom om gaat: radicale moraliteit. Martin Kähler (1835-1912) trekt uit het mislukken van het project van de 'Leben-Jesu-Forschung' – zijn oordeel komt in grote lijnen met dat van Schweitzer overeen – ook expliciet de conclusie, dat de resultaten van het historisch onderzoek naar Jezus theologisch maar een heel beperkte relevantie hebben. Immers, zo redeneert hij, niet de Jezus zoals die door historisch-kritisch onderzoek te reconstrueren valt heeft het christendom tot in onze tijd beïnvloed, maar de christus waar het nieuwe testament over vertelt. De in onze geschiedenis werkzame christus is voor Kähler de door het nieuwe testament verkondigde, want in deze verkondiging krijgt Jezus christus voor ons betekenis.⁹⁹ Kähler erkent nog wel in principe het belang van historische kennis van Jezus, maar benadrukt dat deze kennis zonder de bijbelse verkondiging zonder betekenis voor mensen nu blijft. Rudolf Bultmann gaat ruim twee decennia later een stap verder en maakt geloof en geschiedenis volledig los van elkaar. Hij is van mening, dat de kennis van de historische Jezus geen relevantie heeft voor het geloof en hij concentreert zich op de verkondiging als de plaats waar men in contact komt met de verrezen

97 E. Kasemann, 'Das Problem des historischen Jesus' 271; J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 91

98 A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis* 97; dez., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 623-629

99 M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus* 37-44.

christus, met Jezus de christus zoals hij voor ons van betekenis is.¹⁰⁰ In die verkondiging komt Jezus christus als het woord van God voor ons ter sprake.¹⁰¹ Ik besteed hier nog wat meer aandacht aan de opvattingen van Bultmann, omdat het met name zijn leerlingen zijn die in de jaren vijftig van deze eeuw opnieuw de vraag naar de historische Jezus stellen. Dat is niet zo vreemd als het misschien, gezien Bultmann's radicale afwijzing van het theologische belang van historische kennis, op het eerste gezicht lijkt. In het algemeen gaat Bultmann ervan uit, dat het in-de-geschiedenis-staan voor de mens een essentieel gegeven is. Daarom is voor hem het zich bezighouden met de geschiedenis, opgevat als dialoog met het verleden, van groot belang. Maar, zo voegt hij hieraan toe, de geschiedenis spreekt niet tot, kan geen dialoogpartner worden van, degene die zich neutraal tegenover haar opstelt. Dan blijft ze, om een onderscheiding te maken die alleen in het Duits mogelijk is, slechts 'Historie' en wordt ze geen 'Geschichte', geen geschiedenis-voor-ons. Men moet met vragen naar haar toekomst.¹⁰² Bij dit element in Bultmann's denken zullen zijn leerlingen later aansluiten.

Bij Bultmann zelf heeft deze opvatting over de mens als historisch wezen wel consequenties voor zijn omgang met historische uitdrukkingen van geloof, zoals die bijvoorbeeld in de bijbel voorkomen. Ze staat echter los van zijn opvatting over geloof zelf. Geloof vat Bultmann op als iets dat aan de menselijke verwikkeldeheid in de geschiedenis vooraf gaat en er tot op zekere hoogte buiten staat. Geloof betekent voor hem zichzelf, het eigen bestaan en dus de eigen verwikkeldeheid in de geschiedenis op een nieuwe manier verstaan, niet door een nieuwe levensbeschouwing aan te hangen, maar door zich door de verkondiging te laten aanspreken en te laten kwalificeren. Niet de formuleerbare inhoud van het geloof staat voor Bultmann centraal. Centraal staat het geloof, dat God in Jezus gesproken heeft, dat hij ons enerzijds in de verkondiging voortdurend opnieuw aanspreekt en ons bestaan fundeert en anderzijds telkens opnieuw onze opvattingen en zekerheden doorbreekt.

Bultmann keurt elke poging af om het geloof te funderen met behulp van historisch onderzoek. Ten eerste is dit volgens hem onmogelijk, omdat het geloof immers niet historisch is maar existentieel en daarom alleen in existentielle termen kan worden besproken. Ten tweede gaat een dergelijke funderingspoging volgens Bultmann tegen de kernovertuiging van het christelijk geloof in, de overtuiging namelijk dat mensen hun bestaanszekerheid niet moeten zoeken, maar dat ze het als een geschenk krijgen.¹⁰³ Bultmann vat de synoptische evangeliën, die uitgebreid over Jezus' geschiedenis vertellen, dan ook nadrukkelijk niet op als pogingen de verkondiging van Jezus als de christus begrijpelijk te maken met behulp van verhalen uit zijn leven. Voor Bultmann zijn, andersom, de synoptische evangeliën

100 R. Bultmann, 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus' 208-209. Vgl. voor een even rigoreuze afwijzing van het theologische belang van het onderzoek naar de historische Jezus: K. Barth, 'Ein Briefwechsel' 13.

101 R. Bultmann, 'Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates' 258.

102 Vgl. R. Bultmann, *Jesus* 7-8.

103 Dez., 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus' 188-213.

pogingen de geschiedenis van Jezus tot verkonding te kwalificeren.¹⁰⁴ Niet de achterhaalbare inhoud van Jezus' spreken en handelen is voor Bultmann van belang, maar het feit dat hij als de christus wordt verkondigd en het feit dat God ons in deze verkondiging aanspreekt.¹⁰⁵

Maar het christelijk geloof is gebaseerd op de paradox, dat in de geschiedenis van één mens, in leven, lijden, dood en verrijzenis van Jezus van Nazaret, God verschenen is tot heil van alle mensen. Met deze paradox worstelt elke christologie.¹⁰⁶ Daarom kan uiteindelijk het standpunt van Bultmann, waarbij de betekenis van het spreken over christus in de verkondiging zó sterk benadrukt wordt dat de concrete geschiedenis van Jezus volstrekt irrelevant wordt, niet bevredigen. Op zo'n manier wordt de paradox te eenzijdig opgelost.¹⁰⁷ Tegen deze eenzijdigheid protesteren Bultmann's leerlingen, wanneer zij in de jaren vijftig opnieuw theologische aandacht vragen voor de historische Jezus.¹⁰⁸ Zij sluiten zich aan bij Bultmann's concentratie op de nieuwtestamentische verkondiging over Jezus, maar deze theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus menen dat, wil in de verkonding van Jezus als de christus Gods woord ter sprake kunnen komen dat de menselijke existentie openbreekt, dit woord eerst in Jezus zelf ter sprake moet zijn gekomen. Zij stellen, dat wat de verkondiging expliciet zegt om authentiek christelijk te zijn eerst impliciet in het spreken en handelen van Jezus zelf aanwezig moet zijn geweest.¹⁰⁹

De theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus proberen met behulp van historisch onderzoek de logica van de latere christelijke verkondiging te laten zien.¹¹⁰ Als het nieuwe testament expliciet uitspreekt wat er impliciet in Jezus ter sprake is gekomen, dan moet langs historische weg duidelijk te maken zijn waarom hij later, na zijn dood en verrijzenis, heer, messias en christus genoemd kon worden.¹¹¹ Ook binnen de katholieke theologie – die tot dan toe was opgesloten binnen de neoscholastieke kaders die een andere dan een onmiddellijk bij het dogma van Chalcedon aansluitende christologie onmogelijk maakte,¹¹² maar die zich daarvan in de jaren vijftig langzaam begint te bevrijden – ontwikkelt zich de overtuiging, dat de eerste christenen niet zomaar in christus

104 Dez., 'Wahrheit und Gewissheit' 202, dez., *Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus* 234

105 Dez., *Theologie des Neuen Testaments* 45-46

106 Vgl. b v D Wiederkehr, 'Entwurf einer systematischen Christologie' 484-488

107 J P. Mackey, *Jesus, the man and the myth* 255-256

108 Vgl. voor de geschiedenis van deze 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus H Anderson, *Jesus and Christian origins*, J M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, H Schürmann, 'Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung', H Zahrnt, *Es began mit Jesus von Nazareth*

109 J M Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 66 Vgl. R. Bultmann, 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus' 204, H. Conzelmann, 'Eschatologie' 668, dez., 'Jesus von Nazareth' 198

110 G Bornkamm, *Jesus von Nazareth* 5.

111 G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung* 79-81

112 De poging tot verwerking van de resultaten van het door Duitse protestantse theologen – met name door A. Harnack – verrichte historisch onderzoek in de katholieke theologie, is al gedaan door Alfred Loisy in zijn uit 1902 stammende boek *L'Évangile et l'Église* Loisy werd vanwege 'modernisme' veroordeeld.

geloofden, maar in de historische mens Jezus als de christus en dat daarom historisch onderzoek naar Jezus theologisch van belang is.¹¹³ Dit is sindsdien een weliswaar niet geheel onomstreden, maar minstens in theorie vrij algemene overtuiging geworden in de westerse universitaire theologie, zowel in de katholieke als in de protestantse.

Als men op zoek gaat naar de redenen voor de hernieuwde belangstelling voor het historische onderzoek naar Jezus sinds de jaren vijftig, dan kan men drie motieven onderscheiden. Ten eerste is er sprake van een onmiddellijk theologisch motief, gelegen in het verlangen door middel van historisch onderzoek de concreetheid en de historiciteit van Gods openbaring in Jezus duidelijk naar voren te laten komen. Een tweede motief is gelegen in de wens, de christelijke verkondiging te legitimeren en te laten zien, dat zij trouw is aan de historische Jezus. En de wens om het nieuwtestamentische en kerkelijke spreken over hem als de christus beter te begrijpen door dat spreken te benaderen vanuit de historische reconstructie van Jezus, kan men als het derde, hermeneutische motief beschouwen.¹¹⁴

Over het eerste motief kan ik kort zijn. Vanuit dit motief wordt het historische onderzoek naar Jezus gezien als een voortdurende herinnering aan wat ik hierboven de paradox van het christelijk geloof genoemd heb en als een constant verzet tegen de neiging om van Jezus christus een abstracte speculatie of een mythologisch figuur te maken.¹¹⁵

Maar als dit motief al te centraal wordt gesteld, ontstaan er gemakkelijk misverstanden. Wie teveel benadrukt dat historische aandacht voor de mens Jezus van Nazaret wezenlijk bij het christelijk geloof hoort, dreigt over het hoofd te zien, dat de wijze waarop die aandacht nu vorm krijgt direct samenhangt met opvattingen van mensen in de tweede helft van de twintigste eeuw. In een cultuur waarin de relatie tussen mensen en de geschiedenis van centrale betekenis wordt geacht ligt het voor de hand, dat er ook naar Jezus' leven historisch onderzoek wordt

113 Zie met name J.R. Geiselman, *Der Glaube an Jesus Christus*; dez., *Jesus der Christus* (1951); dez., *Jesus der Christus* (1965) en ook K. Adam, *Jesus Christus*; dez., *Der Christus des Glaubens*. De eerste aanzet tot onderzoek naar de historische Jezus in de katholieke theologie is waarschijnlijk de concentratie op Jezus' eigen bewustzijn van zijn goddelijk zoonschap in D. de Basly, 'L'assumptus homo' uit 1928. Een typisch katholieke ingang tot onderzoek naar de historische Jezus binnen een theologisch kader wordt gevormd door de zgn. 'mysteries' uit het leven van Jezus. Deze scènes uit het nieuwtestamentische verhaal speelden met name in de devotie een rol als object van overdenking, maar zijn door Thomas van Aquino binnen een systematisch-theologisch kader geplaatst (*Summa theologiae* III, q. 35-46). Bij die behandeling door Thomas sluiten b.v. C. Duquoc, *Christologie* I (vgl. 23-26) en B. Forte, *Jesus von Nazareth* (vgl. 178) zich aan. Vgl. voor de geschiedenis van de katholieke christologie tot 1970 R. Lachenschmid, 'Christologie und Soteriologie'.

114 J. de Baciocchi, *Jésus Christ* 36-37; C. Duquoc, *Christologie* II, 11-12; R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* 130-136.

115 H. Anderson, *Jesus* 316-317; F. Herzog, 'Possibilities and limits of the "new quest"' 228; J.P. Mackey, *Jesus, the man and the myth* 51; J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 64-65; H. Zahrnt, *Es began mit Jesus von Nazareth* 130.

gedaan en dit in de theologie van groot belang wordt gevonden.¹¹⁶ En het is ook logisch dat Sölle, zoals we hebben gezien, in het kader van haar politieke theologie die de mens opvat als historisch, geschiedenis makend en veranderend wezen, pleit voor aandacht voor de historische, geschiedenis makende en veranderende Jezus.¹¹⁷

Het tweede motief voor de hernieuwde historische vraag naar Jezus is de wens om de continuïteit te laten zien tussen leven en spreken van Jezus aan de ene kant en de christelijke verkondiging aan de andere kant. Theologen proberen aan te tonen, dat in het optreden van de historische Jezus, in zijn verkondiging van het koninkrijk van God, zijn genezing van zieken en zijn vergeving van zondaars een vergaande aanspraak op autoriteit vervat ligt die later, in de verrijzenis, door God is gelegitimeerd. Men spreekt in dit verband van een in Jezus' spreken en handelen 'impliciete christologie', die door de evangelisten vanuit hun geloof in de verrijzenis geëxpliciteerd wordt.¹¹⁸ Met deze aanpak wordt de noodzaak van de strikte scheiding ontkent, die Bultmann maakt tussen objectieve historische feiten en subjectieve interpretaties van deze feiten. Deze strikte scheiding is er de oorzaak van, dat hij in de objectieve geschiedenis geen basis kan zien voor het geloof in Jezus. Volgens de theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus gaat het daarentegen bij historisch onderzoek altijd al om het achterhalen van de betekenis van de geschiedenis voor ons hier en nu en nooit zomaar om 'bruta facta' daar en dan. Elk historisch onderzoek gaat uit van een vermoeden van de betekenis van het te onderzoeken onderwerp. En hun eigen onderzoek naar Jezus kan worden opgevat als historische test van het vermoeden, dat de nieuwtestamentische verkondiging van Jezus als de christus een adequate interpretatie is van hetgeen in zijn spreken en handelen impliciet ter sprake komt.¹¹⁹ Door hun uitgebreide reflectie op de relatie tussen theologisch en historisch onderzoek, zien de theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus heel goed de beperkingen van hun werk. Zij geloven niet dat zij de waarheid van het christelijk geloof kunnen testen, want of Jezus de christus is valt niet door historisch onderzoek uit te maken. Wat deze theologen wel menen te kunnen is nagaan, of de beslissing wel of niet te geloven in de verkondiging dat Jezus de christus is, inderdaad een beslissing is ten opzichte van de historische figuur Jezus van Nazaret.¹²⁰ De 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus is er niet op uit de

116 E. Käsemann, 'Das Problem des historischen Jesus' 264; R. Schäfer, 'Jesus und der Gottesglaube' 76. H. Berkhof (*Christelijk geloof* 266) is slechts bereid uit te spreken, dat het christelijk geloof tegen de historisch-kritische benadering *bestand* moet zijn. Schillebeeckx benadrukt daartegenover, dat volgens de in de 'new quest' geïmpliceerde opvattingen het geloof zelf met behulp van historisch onderzoek naar zelfbegrip zoekt. Vgl. E. Schillebeeckx, 'Fides quaerens intellectum historicum'.

117 Het is een interessante vraag of de benadering van Jezus fundamenteel zal veranderen als er zich werkelijk een 'postmoderne' cultuur doorzet, zoals door velen voorspeld wordt, waarin de geschiedenis veel minder centraal staat.

118 J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 34-35.

119 T.a.p. 103-104; G. Ebeling, 'Die Frage nach dem historischen Jesus' 307.

120 J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 173. Vgl. ook H. Diem, 'Der irdische Jesus und der Christus' 231-232.

paradox op te lossen, die besloten ligt in het geloof dat in de historische mens Jezus van Nazaret voor alle mensen heil van godswege is verschenen, maar om deze paradox in zijn ware gedaante te tonen.¹²¹

Nu zou men vanwege deze bescheidenheid in doelstelling kunnen denken, dat de theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus menen hun werk gedaan te hebben wanneer de continuïteit tussen Jezus en de nieuwtestamentische verkondiging is vastgesteld. Theologie en kerkelijke prediking kunnen dan verder getroost van de bijbelse verkondiging uitgaan. Deze opvatting wordt inderdaad verkondigd.¹²² Ze is echter in strijd met de overtuiging die de basis vormt van elk theologisch gemotiveerd historisch onderzoek naar Jezus, of het nu de 'Leben-Jesu-Forschung' is of de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus, de overtuiging namelijk, dat theologisch-historisch onderzoek naar Jezus voor de moderniteit de meest adequate manier is om over de historische mens Jezus te spreken als de christus van God. Al vanaf het begin wilden de theologen van de 'nieuwe vraag' niet alleen de christelijke verkondiging vanuit de historische Jezus legitimeren, maar in dezelfde beweging tevens 'de van de kerkelijke overlevering vervreemde lezer helpen tot een nieuwe, oorspronkelijke ontmoeting met Jezus' gestalte en boodschap te komen.¹²³

En hiermee zijn we bij het derde, hermeneutische motief van de hernieuwde theologische belangstelling voor het historische onderzoek naar Jezus, namelijk de wens om met behulp van dat onderzoek achter de eigenlijke inhoud en betekenis te komen van de belijdenis, dat Jezus de christus is. Wat betekent deze belijdenis voor het specifiek christelijke begrip van God, van verlossing en bevrijding, van lijden en dood?¹²⁴ Het ligt in de lijn van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus, dat de christologie uiteindelijk de vorm aanneemt van een reconstructie van de historische Jezus vanuit een theologische vraagstelling en dat ze vanuit de resultaten hiervan andere theologische kwesties ter sprake brengt.¹²⁵

3.3.2 Theologie en historisch onderzoek naar Jezus

Hiermee is een aantal elementen uit de voorgeschiedenis van het huidige theologisch-historische onderzoek naar Jezus gereconstrueerd. Het belang van dat onderzoek wordt in de universitaire theologie vrij algemeen erkend. Dit neemt niet weg, dat verschillende principiële problemen onopgelost blijven. Ik bespreek er in dit verband slechts twee, die allebei te maken hebben met de relatie tussen het Jezusbeeld dat het resultaat is van het historische onderzoek en twintigste-eeuwse mensen.

121 E. Käsemann, 'Das Problem des historischen Jesus' 294-295.

122 Zo F.J. van Beek, *Christ proclaimed* 256-257.

123 G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* 6; E. Fuchs, 'Einleitung' 2. Vgl. recenter C. Duquoc, *Jésus, homme libre* 12; B. Lauret, 'Christologie' 309.

124 Vgl. H. Jellouschek, 'Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus' 114; H. Kessler, *Erlösung als Befreiung* 16-17; K.-H. Ohlig, *Jesus* 49-51.

125 Uiteindelijk in 1974 in vergaande mate gerealiseerd in H. Küng, *Christ sein* en E. Schillebeeckx, *Jezus*.

Het eerste probleem dat ik onder de loep wil nemen heeft het historische onderzoek naar Jezus voortdurend vergezeld en betreft de verhouding tussen het historische onderzoek en het geloof. In hoeverre zijn de resultaten van het historische onderzoek normatief voor alle latere interpretaties en geloofsbelijdenissen? Algemeen gaat men er in de westerse universitaire theologie van uit, dat de kerkelijke traditie het uitgangspunt van elk theologisch onderzoek is – dus ook van het theologisch-historisch onderzoek naar Jezus –, maar dat de geschiedenis van Jezus uiteindelijk het criterium is voor de waarheid van theologische uitspraken over hem.¹²⁶ De huidige christologie bevindt zich in het spanningsveld van de christelijke overlevering aan de ene kant en het historische onderzoek naar Jezus aan de andere.¹²⁷ Maar de vraag is hoe groot en hoe dramatisch men de spanning tussen beide acht. Sommigen, zoals Walter Kasper, zijn van mening dat er een continue, logische ontwikkeling is van de geschiedenis van Jezus' leven, lijden, dood en verrijzenis, via de nieuwtestamentische verkondiging, naar het christologische dogma van Chalcedon. Hij meent daarom, dat de theologie niet achter dit dogma terug kan en probeert in feite de historische gegevens over Jezus binnen het kader van het dogma te begrijpen, hoewel hij zegt de geschiedenis van Jezus als criterium te accepteren. Met name Hans Küng heeft hiertegen nadrukkelijk geprotesteerd en heeft erop gewezen, dat zo de historische gegevens en de bijbelse christologieën niet meer tot hun recht komen en in feite de kerkelijke traditie toch, ondanks alle beweringen van het tegendeel, het laatste criterium is.¹²⁸

Kasper blijft op deze manier in feite staan bij het legitimatiemotief in het historische onderzoek naar Jezus. Uit de vaststelling dat er een continuïteit bestaat tussen Jezus, de nieuwtestamentische verkondiging en het kerkelijk dogma, concludeert hij dat dit dogma het uitgangspunt moet zijn van een christologie. Deze conclusie gaat niet alleen in tegen de hele teneur van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus die, zoals we hebben gezien, ernaar tendeert de achterhaalbare geschiedenis van Jezus zoveel mogelijk tot het criterium van de christologie te maken, een dergelijke benadering vergeet ook de toevalligheid van elke historische ontwikkeling. Ook een legitieme interpretatie is een interpretatie met alles wat daar bij hoort aan reductie van oorspronkelijke complexiteit en pluraliteit. Dit geldt des te meer waar het, zoals bij het dogma van Chalcedon, gaat om een interpretatie die bedoeld is om duidelijk te maken, dat bepaalde andere opvattingen van het christelijk geloof illegitiem zijn. Om goed te kunnen onderscheiden tussen 'goed' en 'fout' moeten duidelijke formuleringen worden gevonden en onhelderheden uitgebannen. Dit leidt noodzakelijkerwijs tot verlies aan rijkdom en nuance. En om de zo optredende verenging niet te continueren is het noodzakelijk, Chalcedon steeds vanuit de

126 Zo formuleert W. Kasper, *Jesus der Christus* 30.

127 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 10.

128 Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*; dez., 'Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive' 180; dez., 'Neuansätze gegenwärtiger Christologie' (1977) 149; H. Küng, 'Anmerkungen zu Walter Kasper' 173. Voor het uitgangspunt dat de christologische ontwikkeling in de vroege kerk a priori als vooruitgang moet worden gezien, vgl. ook L. Bouyer, *Le Fils éternel* 351.

geschiedenis van Jezus en de nieuwtestamentische verkondiging te begrijpen en niet andersom.¹²⁹

Maar hoe onacceptabel Kasper's opstelling ook is, toch wijst zij wel op een probleem in de benadering van de theologen die hun christologie stringent willen baseren op de resultaten van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus. Deze theologen zijn er enerzijds, als moderne christologen, op uit te achterhalen wat de betekenis van Jezus voor ons is en gaan ervan uit, dat de via historisch onderzoek gereconstrueerde Jezus zelf die betekenis duidelijk kan maken.¹³⁰ Maar anderzijds werd in de negentiende eeuw al duidelijk, dat de Jezus die het historische onderzoek vindt sterk aan zijn eigen tijd gebonden is. Sommigen menen zelfs, dat de historische Jezus ons net zo vreemd is als de christus van de twee-naturen-leer.¹³¹ En dan wordt het moeilijk aan nu levende mensen duidelijk te maken waarom deze Jezus als christus verkondigd wordt. Kasper wil dit probleem oplossen door de kerkelijke traditie te beschouwen als een voortdurende heractualisering van het beeld van Jezus de christus en van deze kerkelijke traditie uit te gaan, maar hij maakt zo in feite de traditie tot beslissend criterium van de universitaire theologie in plaats van de geschiedenis van Jezus.¹³² Meer belovend lijkt mij een benadering, die bij het historische onderzoek uitgaat van een duidelijke in de eigen situatie relevante hypothese over de aard van het optreden van Jezus van Nazaret en het belang daarvan voor mensen nu.¹³³ Dit gebeurt in de benadering van Jezus door de emancipatietheologieën, zoals we nog zullen zien.

Hiermee is het tweede probleem aangeroerd dat ik hier wil bespreken, namelijk het probleem van de subjectiviteit van elke historische reconstructie van de geschiedenis van Jezus. De grondovertuiging van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus, dat historisch onderzoek niet het achterhalen is van de naakte feiten maar het 'in-herinnering-brengen van een gebeuren', doet de vraag ontstaan, of niet elke reconstructie van de historische Jezus willekeurig is.¹³⁴ Men heeft in dit verband wel suggestief gewezen op de grote affiniteit van de Jezus die de leerlingen van Bultmann reconstrueren met de existentialistische ideeën waarvan zij uitgaan, of op het feit dat juist in een tijd waarin maatschappijverandering in de belangstelling staat ook over Jezus in politieke termen wordt

129 Dat is de inzet van W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. W. Kasper ('Christologie von unten?') verwijst ten onrechte naar Pannenberg om zijn eigen vasthouden aan de traditie als uitgangspunt te legitimeren.

130 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 43.

131 M. Wiles, 'Jerusalem, Athens and Oxford' 175.

132 W. Kasper, 'Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive' 180. Nog extremer in deze richting is J. Auer, *Jesus Christus*, vgl. m.n. 57.

133 Vgl. H. Schürmann, 'Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung' 317.

134 H. Diem, 'Der irdische Jesus und der Christus' 219.

gesproken.¹³⁵ Dat maakt duidelijk, dat waakzaamheid geboden is tegenover elke poging om met behulp van de historische Jezus de eigen positie te legitimeren en dat de invloed van de rol van de vooronderstellingen en de maatschappelijke positie van de interpreter bij zijn of haar interpretatie van de geschiedenis van Jezus, kritisch bekeken moet worden.¹³⁶ Men kan echter niet concluderen, dat elke interpretatie van de figuur van Jezus een totaal nieuwe schepping is en dat de claim zich te baseren op historisch onderzoek naar Jezus daarom maar moet worden opgeven.¹³⁷ Het ligt veel meer voor de hand om met hernieuwde vastberadenheid te proberen de dialoog met de geschiedenis echt aan te gaan.¹³⁸ Zoals zal blijken is het ook een reële en zinvolle mogelijkheid, theologen die pretenderen zich te baseren op historisch onderzoek naar Jezus aan hun woord te houden. De theologische conclusies die ze trekken, kunnen worden geconfronteerd met hetgeen zij zelf op historische gronden over Jezus menen te moeten zeggen; tussen deze beide zaken blijkt vaak een aanzienlijke spanning te bestaan. De geschiedenis van Jezus, datgene wat we daarvan met behulp van historisch onderzoek te weten kunnen komen is blijkbaar weerbarstiger en verzet zich sterker tegen willekeur, dan men op het eerste gezicht misschien geneigd is te denken. Enerzijds immers reconstrueert de theoloog weliswaar een samenhangend Jezusbeeld vanuit de eigen opvattingen en vermoedens, anderzijds moet hij of zij echter ook rekening houden met de geaccepteerde stand van zaken in het historische onderzoek naar Jezus en zijn tijd. Door de spanning die hierdoor ontstaat in elke christologie die zich op de historische Jezus baseert, kan een toetsing van het Jezusbeeld van de betreffende theoloog plaatsvinden.

Dit maakt het mogelijk de aan het einde van de vorige paragraaf gestelde vraag weer op te nemen, de vraag welke theologische benadering het meest adequaat is, de existentiële, op het individu en zijn zinvragen gerichte of die van de politieke theologie, die Jezus' leven – en al het andere in de theologie – in verband brengt met sociale en maatschappelijke problemen en relaties? De theologen die in de lijn van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus werken, proberen enerzijds de ervaringen en vragen van mensen nu serieus te nemen, maar menen anderzijds dat er in de geschiedenis van Jezus van Nazaret iets nieuws over het menszijn te leren valt¹³⁹ en de vraag is wie deze twee intenties het best kan combineren.

Jezus' leven laat zich volgens de theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus niet in detail achterhalen. Zij menen echter wel, 'dat uit het duister

135 Zie resp. F. Herzog, 'Possibilities and limits of the "new quest"' 227; L. Schottroff, 'Der Mensch Jesus' 245 en M. Hengel, *Was Jesus Revolutionär?* 6-7. Vgl. voor kritiek op het existencialistische en antihistorische karakter van de Jezus-interpretaties van de Bultmann-school O. Cullmann, 'Unzeitgemässe Bemerkungen' 271; W. Künneth, *Glauben an Jesus?* 126-148.

136 L. Schottroff, 'Der Mensch Jesus' 247, 280.

137 T.a.p. 244 en dez./W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*. Vgl. ook S.M. Ogden, *The point of christology* 62.

138 Daarvoor pleit T. Koch, 'Die sachgemässe Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus' 60-63.

139 E. Schillebeeckx, *Jezus* 488-494; W. Kasper, 'Neuansätze gegenwärtiger Christologie' (1977) 131.

van Jezus' geschiedenis karakteristieke trekken van zijn verkondiging verhoudingsgewijs duidelijk zichtbaar naar voren komen.¹⁴⁰ Eigenlijk al sinds het einde van de vorige eeuw is men het erover eens, dat het centrale punt in Jezus' verkondiging de aankondiging van het aanbrekende koninkrijk van God is.¹⁴¹ Vanuit dat inzicht probeert men de verdere kenmerken van zijn spreken en handelen te reconstrueren. Het feit dat Gods koninkrijk in Jezus' spreken en handelen centraal staat betekent, dat de problemen bij het formuleren van de betekenis van Jezus voor ons hier en nu zich rond dit idee concentreren. Volgens Schweitzer was dit aan het einde van de 'Leben-Jesu-Forschung' eigenlijk al het geval. Toen wist men geen raad met de constatering, dat Jezus de onmiddellijke nabijheid van het koninkrijk van God preekte. Schweitzer meent, dat dit kwam doordat men niet in staat was te delen in de urgentie van de 'wil tot en de hoop op de zedelijke eindvoltooiing van de wereld, die voor Jezus en zijn wereldbeschouwing beslissend zijn'. Hierdoor waren de negentiende-eeuwse onderzoekers niet in staat bij zichzelf een equivalent te vinden voor Jezus' eindtijdverwachting.¹⁴²

Het zal blijken, dat er in de huidige theologie iets soortgelijks aan de hand is. De eerste theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus zien Jezus' aankondiging van het koninkrijk van God als de bijzondere historische vorm van de verkondiging van de crisis van de mens voor God, die volgens hen karakteristiek is voor de christelijke prediking. Zo slagen zij er, anders dan hun negentiende-eeuwse voorgangers, in eerste instantie wel in Jezus' boodschap een plaats te geven in hun theologie.¹⁴³ Al snel blijkt echter dat de inhoud van Jezus' verkondiging, zoals men deze met behulp van historisch onderzoek achterhaalt, niet overeenkomt met het beeld dat deze theologen ervan hebben. Het rijk van God wordt door Jezus verkondigd als hoop voor de armen, troost voor de huilenden en genezing voor de zieken en niet abstract als een inbreuk van God op de menselijke zelfgenoegzaamheid. Het zal duidelijk worden, dat aan deze verkondiging in ieder geval geen recht gedaan kan worden door theologen die zich concentreren op de existentiële, innerlijke ervaring en van hieruit naar Jezus kijken. De politieke theologen hebben daarvoor weliswaar betere papieren, maar ook bij hen blijven nog aanzienlijke problemen liggen.¹⁴⁴

3.3.3 Resultaten van het historische onderzoek naar Jezus

Het historische onderzoek naar Jezus van Nazaret is zeer ingewikkeld. Dit hangt samen met het feit, dat als onderzoeksmateriaal in feite alleen het nieuwe testament beschikbaar is. De nieuwtestamentische teksten zijn echter geen pogingen historische gegevens vast te leggen, het zijn geschriften die het geloof in Jezus als de nu bij God levende christus belijden en in dit kader het verhaal van

140 E. Käsemann, 'Das Problem des historischen Jesus' 293-294.

141 E. Grässer, 'Die Naheerwartung Jesu' 7.

142 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 624-625.

143 J.M. Robinson, 'Einleitung' 21. Voor een overzicht van de receptie van het idee van het rijk Gods in de huidige theologie, vgl. G. Klein, "'Reich Gottes'".

144 Vgl. voor dit alles ook mijn artikel 'Bevrijdingstheologie als uitdaging voor de westerse theologie'.

zijn leven vertellen. Uit hetgeen in deze geschriften gezegd wordt kunnen slechts uiterst moeizaam betrouwbare historische conclusies getrokken worden. Een geschiedschrijver moet daarom bij haar of zijn onderzoek een vrij duidelijk beeld hebben van de historische Jezus die zij of hij denkt te vinden. Afzonderlijke historische inzichten die betrekking hebben op de uitspraken of daden van Jezus, kunnen alleen aan het weerbarstige materiaal ontfutseld worden vanuit een globaal begrip van Jezus als historische figuur, terwijl andersom uiteraard dit globale begrip alleen te verantwoorden is met behulp van een veelvoud van deze afzonderlijke inzichten.¹⁴⁵

Het heeft in het kader van deze studie geen zin al te uitvoerig in te gaan op het historische onderzoek naar Jezus. Het gaat hier immers alleen maar om het globale beeld van hem zoals dat inmiddels vrij algemeen is geaccepteerd, niet om afzonderlijke details. Slechts voor zover het in dit kader van belang is, zal ik hier kort iets zeggen over de wijze waarop men komt tot het globale beeld van Jezus en over de karakteristieken van dit beeld.¹⁴⁶

In het historisch-kritische onderzoek naar Jezus heeft men een aantal criteria ontwikkeld, die historisch betrouwbare overleveringen van niet-betrouwbare moet onderscheiden. Uiterst belangrijk blijkt het criterium van de tweevoudige onherleidbaarheid. In zijn meest strikte formulering stelt dit criterium, dat slechts betrekkelijk zeker is dat een bepaalde uitspraak die we in het nieuwe testament aantreffen van Jezus zelf stamt, indien het feit dat het hierin voorkomt zich niet laat verklaren als het opnemen van joods erfgoed, noch als een reactie van de christenen uit de eerste eeuw op bepaalde ontwikkelingen in de kerk. In deze vorm is het criterium echter moeilijk te hanteren. Nog afgezien van het feit, dat de mogelijkheid tot het zien van verbanden met het jodendom en de ontwikkelingen binnen de kerk afhangt van de stand van de kennis van deze zaken onder historici en exegeten, heeft dit criterium het probleem, dat het onmogelijk zichtbaar kan maken waar Jezus juist met het jodendom overeenstemt en waar de kerk ook in haar latere ontwikkelingen aan zijn verkondiging trouw is gebleven.¹⁴⁷ Als criterium in strikte zin is het daarom niet geschikt. Het wordt in feite ook meer gehanteerd als heuristisch principe, een manier om een globale indicatie te krijgen voor een betrouwbaar beeld van de historische Jezus.¹⁴⁸

Jezus' verkondiging van en zijn praktische gerichtheid op het komende koninkrijk van God geldt vrijwel algemeen als het meest typische voor Jezus' spreken en handelen. Het bijzondere en het nieuwe van Jezus' conceptie van het koninkrijk blijkt uit het feit, dat hij erdoor in conflict raakt zowel met de joodse religieuze

145 F Hahn, 'Methodologische Überlegungen' 37

146 Ik baseer me hierbij met name op E. Schillebeeckx, *Jezus* 65-82 en E. Arens, *Kommunikative Handlungen* 77-99

147 E. Kasemann, 'Das Problem des historischen Jesus' 205; het criterium heeft een anti-judaïstische teneur, die 'na Auschwitz' definitief problematisch geworden is.

148 Vgl. N.A. Dahl, 'Der historische Jesus' 119, F. Hahn, 'Methodologische Überlegungen' spreekt daarom van 'Prinzip' i.p.v. criterium

leiders als met de Romeinse politieke machthebbers. In de jonge kerk verdwijnt het spreken over het koninkrijk van God vrij snel en het heeft buiten de synoptische evangelies al in het nieuwe testament zelf zijn prominente plaats verloren. Als Jezus' verkondiging van het koninkrijk van God eenmaal als voor hem kenmerkend is herkend, dan wordt vervolgens het coherentie criterium van belang dat zegt, dat van een in het nieuwe testament opgenomen overlevering kan worden aangenomen dat ze trouw is aan de historische Jezus, indien kan worden aangetoond dat ze coherent is met hetgeen met behulp van het criterium van de tweevoudige onherleidbaarheid is blootgelegd.¹⁴⁹ Ook hier gaat het meer om een heuristisch principe dan om een strikt en scherp onderscheidend criterium. Samen met het principe van de dubbele onherleidbaarheid dient het om een samenhangend beeld van Jezus' opvatting van het koninkrijk van God te krijgen. Jezus' opvatting van het koninkrijk van God komt tot uitdrukking in een aantal karakteristieken die aan zijn optreden worden toegeschreven en waarvan algemeen wordt aangenomen, dat ze historisch juist zijn: de wonderbaarlijke genezingen die hij verricht, zijn vrije opstelling ten aanzien van de joodse wetten en tradities en zijn verbondenheid met armen en uitgestoten, vrouwen, tollenaars en zondaars, het aanspreken van God met 'abba'. Vanwege het conflict met religieuze en wereldlijke leiders waartoe Jezus' optreden uiteindelijk leidt, kan men het coherentie criterium ook het criterium van verwerping noemen: vanuit de details die men van zijn spreken en handelen meent te kunnen achterhalen moet begrijpelijk kunnen worden gemaakt, dat Jezus in een dusdanig ernstig conflict raakte met de autoriteiten van zijn tijd dat uiteindelijk zijn executie volgde.¹⁵⁰ Ook al blijven vrijwel alle details van zijn geschiedenis onzeker en wordt elke reconstructie van de historische Jezus gekleurd door de opvattingen van de onderzoeker die haar ontwerpt, toch is het met behulp van deze principes – en met behulp van een aantal meer specifieke criteria die ontwikkeld zijn bij het concrete onderzoek – gelukt, een in de universitaire theologie betrekkelijk algemeen als betrouwbaar aanvaard beeld van de historische figuur Jezus van Nazaret te ontwikkelen, dat als uitgangspunt kan dienen voor het theologische spreken over hem als de christus.

Hoe ziet dat Jezusbeeld er dan uit? Ik wil proberen dit nu aan te geven, uiteraard veel te kort om recht te doen aan alle nuances.¹⁵¹ Ik zal eerst aanduiden, wat de globale opvatting is over Jezus' visie op het koninkrijk van God en vervolgens laten zien, hoe van hieruit zijn spreken en handelen en zijn beeld van God

149 N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus* 43

150 N.A. Dahl, 'Der historische Jesus' 121-122, F. Hahn, 'Methodologische Überlegungen' 41-44, K. Niederwimmer, *Jesus* 26, E. Schillebeeckx, *Jezus* 77-78

151 Ik baseer me voor de rest in deze paragraaf op H. Kung, *Christ sein* en vooral op E. Schillebeeckx, *Jezus*. Naar deze studies zal ik niet meer in detail verwijzen. Vgl. verder voor samenhangende Jezus-beelden b.v. H. Berkhof, *Christelijk geloof* 284-285; W. Kasper, *Jesus der Christus* 75-82; H. Kessler, *Erlösung als Befreiung* 18-25, 62-73, H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gotesherrschaft*; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 232-242; K. Rahner, *Grundkurs* 244-246, M. Wiles, *Faith and the mystery of God* 57-60. Voor een overzicht van buitenkerkelijke Jezus-interpretaties, zie W. Dantine, *Jesus von Nazareth*.

begrepen worden. Tot slot ga ik dan in op de interpretatie van zijn dood onder universitaire theologen.

Men is er sinds het begin van deze eeuw in toenemende mate van overtuigd geraakt, dat het koninkrijk van God het centrum is van Jezus' spreken en handelen. Maar sinds Schweitzer is het beeld dat men van Jezus' verkondiging van dat koninkrijk heeft, wel tamelijk ingrijpend veranderd. Jezus blijkt het koninkrijk niet alleen te hebben beschouwd als een toekomstig, de geschiedenis doorbrekend gebeuren. De 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus heeft tot de opvatting geleid, dat Jezus in zijn spreken en handelen naar eigen overtuiging het heden kwalificeert als het begin van Gods koninkrijk.¹⁵² Men gaat ervan uit dat de uitspraak 'als ik met de vinger van God de duivels uitdrijf, dan is inderdaad het koninkrijk van God tot jullie gekomen' (Lc 11, 20; vgl. Mt 12, 28) van Jezus zelf stamt, wat zou betekenen dat door Jezus zijn eigen handelen in het heden als het uur van het heil, van het aanbreken van Gods heerschappij wordt gezien.¹⁵³

Nu zijn er theologen die menen, dat precies deze verkondiging van de nabijheid van het koninkrijk van God het centrale punt is van Jezus' optreden. Deze nabijheid impliceert dan enerzijds een oproep om valse zekerheden op te geven en anderzijds vreugde en vrijheid, het verdwijnen van de noodzaak zich zorgen te maken. Deze oproep en deze vreugde en vrijheid zouden volgens hen de inhoud van de christelijke verkondiging nu moeten zijn.¹⁵⁴ De meeste universitaire theologen gaan er echter van uit, dat de specifieke inhoud van Jezus' verkondiging achterhaald moet worden door te kijken, wat hij concreet zegt en hoe hij concreet handelt in het besef van die nabijheid. Het eerste wat dan opvalt is, dat Jezus een blijde, een goede boodschap brengt (*eu-angelion*). Wat dat betreft staat zijn verkondiging, zo neemt men aan, tegenover die van een aantal andere predikers in zijn tijd – onder andere die van Johannes de Doper –, die de nabijheid van Gods dreigende, wrekende oordeel verkondigd zouden hebben en van hieruit tot bekering hebben opgeroepen. In Jezus' woorden en daden is het koninkrijk van God als heil present. Uit zijn verkondiging blijkt, dat dit koninkrijk goed nieuws impliceert voor armen, hongerenden en huilenden (Mt 5, 3-12; Lc 6, 20b-23). In de parabels die hij vertelt, de genezingen en demonenuitdrijvingen die hij verricht en de manier waarop hij met mensen omgaat, blijkt dat het toevalt aan de uitgesloten: zieken, bezetenen, tollenaars, zondaars, vrouwen en kinderen.

Hiermee zijn we bij een volgende karakteristiek van Jezus' optreden. Hij doorbreekt de bestaande verhoudingen, ook als deze religieus gelegitimeerd worden en trekt partij voor de benadeelden, voor hen die onder deze verhoudingen lijden. In zijn spreken en handelen ten gunste van hen ligt het aanbreken van het

152 J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 219-220.

153 Vgl. M. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* 85; H. Conzelmann, 'Eschatologie' 667; E. Fuchs, 'Die Frage nach dem historischen Jesus' 156; dez., 'Einleitung' 11; M. Machovec, *Jesus* 101-104; J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* 32-33; E. Vögtle, "Theologie" und "Eschatologie" 396.

154 G. Ebeling, 'Das Wesen des christlichen Glaubens' 64; vgl. ook dez., 'Jesus und Glaube' 244-245; dez., 'Die Frage nach dem historischen Jesus' 314-315; dez., *Dogmatik des christlichen Glaubens* I/1 82; E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt* 483-493.

koninkrijk van God voor Jezus blijkbaar besloten. Zo is er toch, anders dan Albert Schweitzer denkt, sprake van een direct ethisch en in onze termen zelfs politiek moment in Jezus' boodschap van het koninkrijk van God. Op deze manier wordt begrijpelijk, waarom Jezus door de machthebbers, door een gezamenlijke actie van de joodse en Romeinse leiders ter dood gebracht wordt. In het licht van de ontdekking van de 'politieke' dimensie van Jezus' optreden zijn er theologen die hebben geprobeerd hem in verband te brengen met de belangrijkste politiek-revolutionaire beweging van zijn tijd, die van de zeloten. Deze verzetten zich gewelddadig tegen de Romeinse overheersers en joodse collaborateurs, vanuit een militante proclamatie van Gods koningschap.¹⁵⁵ Historisch laat zich echter geen verbinding tussen Jezus en de zeloten aanwijzen en Jezus' verkondiging roept, anders dan die van hen, niet op tot een gewelddadige omverwerping van de bestaande machtsverhoudingen door een 'heilige rest' in een 'heilige oorlog'.¹⁵⁶ Jezus verkondigt een koninkrijk van God, dat door Gods bevrijdend handelen begint waar 'blinden zien en lammen lopen, melaatsen genezen en doven horen, doden opstaan en aan armen de blijde boodschap wordt verkondigd' (Mt 11, 5; Lc 7, 22).

Bij dit alles is het Jezus' geloof, Jezus' godsbeeld dat aan zijn optreden zijn eigen kleur geeft en hem het aanbreken van Gods rijk doet zien waar concreet lijden en onheil van mensen in heil verandert.¹⁵⁷ Dit godsbeeld is vervat in Jezus' karakteristieke aanspreking van God met 'abba', vader. Het gebruik van dit Aramese woord, dat een intieme band uitdrukt met de aangesprokene, is blijkbaar zo typisch voor Jezus, dat het verschillende keren onvertaald in het Griekse nieuwe testament voorkomt.

Vooruitlopend op wat hierna nog komt lijkt op grond van het bovenstaande het vermoeden gerechtvaardigd, dat een theologische benadering die het menszijn opvat als verzet tegen lijden en als hoop op verandering de bijzonderheden van het leven van Jezus, zijn spreken en handelen beter kan plaatsen en aan de specificiteit ervan meer recht kan doen dan een benadering, die uitgaat van het verlangen naar genade en absoluteheid bij individuele mensen.¹⁵⁸ Het bijzondere van Jezus blijkt immers niet te zijn dat hij Gods genade en absolute trouw verkondigt, maar dat hij dit doet door voor concrete mensen op een concrete manier onheil in heil en lijden in vreugde te veranderen. Een aantal onderzoekers

155 S G F Brandon, *Jesus and the zealots*, J Carmichael, *The death of Jesus*

156 M Hengel (*Was Jesus Revolutionar?* 24-25) en O Cullmann ('Jesus und die Revolutionaren seiner Zeit' 71) maken dat duidelijk, hoewel zij naar de andere kant overdrijven en er duidelijk op uit zijn Jezus zo 'onpolitiek' mogelijk voor te stellen

157 Dat heeft een aantal theologen ertoe gebracht om, anders dan in de klassieke theologie gebruikelijk was, te spreken over Jezus' geloof. Vgl. D M Baillie, *God was in Christ* 15, H U von Balthasar, *Sponsa verbi* 45-79, G Ebeling, 'Die Frage nach dem historischen Jesus' 308-311, dez., 'Jesus und Glaube' 240-241, E Fuchs, 'Jesus und der Glaube' 252, J P Mackey, *Jesus, the man and the myth* 159-172, L Malevez, *Pour une théologie de la foi* 159-216

158 Vgl. in dit verband de redenering van B Forte, *Jesus von Nazareth* 54: 'Wenn Gott Geschichte geworden ist, dann sind die geschichtlichen, konkreten Begriffe die einzige, in denen es uns gestattet ist, mehr oder weniger zutreffend von ihm zu reden. Die Geschichte, und nicht der einzelne Mensch in seinem mystischen Erlebnissen oder im Scharfsinn seiner reinen Vernunft, ist die Stätte der Epiphanie des Gotteswortes'.

heeft zelfs de in het kader van deze studie belangwekkende hypothese geopperd, dat de Jezusbeweging tijdens en kort na Jezus' leven een beweging was van arme joden, waarvan de levenskansen in de toenmalige samenleving gering waren.¹⁵⁹ Voor hen was Jezus, als verkondiger van Gods rijk dat speciaal voor hen als armen, lijdenden en uitgesloten bestemd was, niet alleen een verkondiger van een betere toekomst, maar in het heden al een symbool van de hoop daarop, door de aandacht die hij aan hen schonk en het effect dat dit op hen had. Hij is op deze manier voor hen de belichaming van de zorgzaamheid van de God die hij verkondigt. Sporen hiervan zouden nog in de ons overgeleverde eindredactie van het nieuwe testament te vinden zijn.¹⁶⁰ Als dit klopt, dan lijkt het gerechtvaardigd om te concluderen dat de lijdenden, onderdrukten en uitgesloten nu, die vanuit hun positie in Jezus van Nazaret als de bevrijder geloven, de rechtmatige opvolgers zijn van de eerste generaties christenen.

Vanuit het hier kort aangeduide beeld van Jezus' optreden en zijn godsbeeld, kijken universitaire theologen die zich bezighouden met de 'nieuwe vraag' naar het als het meest zeker beschouwde historische feit uit zijn leven, zijn dood aan het kruis. In het licht van Jezus' leven is zijn dood niet in de eerste plaats heil voor ons, zoals traditioneel gezegd wordt, maar blijkt die dood het gevolg van het conflict tussen Jezus en de machthebbers van zijn tijd en is het in eerste instantie een catastrofe voor ieder die hem goed gezind is. Catastrofaal is Jezus' dood vooral in het licht van zijn vertrouwen op God als zijn 'abba' en zijn verkondiging van het rijk Gods. 'De God wiens komen Jezus verkondigde, heeft hem aan het kruis verlaten', zo lijkt het.¹⁶¹ Jezus' spreken en optreden in naam van God, zijn pretentie in zijn handelen Gods nabije koninkrijk present te stellen, wordt door zijn dood in eerste instantie gefalsificeerd. Blijkaar staat God toch niet achter hem en is hij niet van plan te handelen zoals Jezus verkondigde.¹⁶² Daarom wordt in de huidige christologie veelal benadrukt, dat Jezus zijn dood niet zelf gewild heeft, dat zijn lijden en sterven hem overkomen zijn en niet in de gewone zin van het woord als daden van hem zijn te beschouwen.¹⁶³ Dit neemt echter niet weg dat theologen in hun historisch onderzoek naar Jezus ook aanwijzingen gevonden hebben ter bevestiging van de klassieke christelijke belijdenis, dat Jezus vrijwillig zijn lijden en dood op zich heeft genomen. Er wordt

159 Voor de brede consensus onder onderzoekers over de 'proletarische' achtergrond van de vroege Jezusbeweging, vgl. D. Tidball, *An introduction to the sociology of the New Testament*.

160 L. Schottroff, 'Das Magnificat' 310-311, dez. /W. Stegemann, *Jesus von Nazareth* 10.

161 E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt* 495.

162 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 278, ook zo in een interview, opgenomen in E.F. Tupper, *The theology of Wolfhart Pannenberg* 146. C. Duquoc ('Le "messianisme" de Jésus' 27-28, vgl. ook zijn *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu* 127-181, m.n. 175-179) maakt duidelijk, dat het mislukken van Jezus' missie elke apocalyptiek en elk messianisme onmogelijk maakt, waarin Gods heil en Gods rijk met de historische overwinning van een bepaalde groep of een concrete gebeurtenis wordt geïdentificeerd. In die zin laat Jezus' dood Gods relatie tot de geschiedenis zien. Hij benadrukt anderzijds, tegen elk christelijk triumphalisme, dat het feit dat de hoop die Jezus bij zijn volgelingen had wakker geroepen, niet vervuld is, niet 'sans tristesse' is (*Jésus* 103).

163 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 251.

dan uitgegegaan van de historiciteit, minstens naar de strekking, van de uitspraak van Jezus aan het laatste avondmaal: 'Voorwaar, ik zeg jullie: ik zal niet meer drinken van wat de wijnstok voortbrengt totdat ik het, nieuw, zal drinken in het koninkrijk van God' (Mc 14, 25; Mt 26, 29; vgl. Lc 22, 18). Deze uitspraak drukt het vertrouwen van Jezus op zijn 'abba'-God uit met het oog op zijn naderende executie. Volgens deze interpretatie eindigt Jezus' leven in een volgehouden trouw aan God en als een vraag om trouw van de kant van God aan hem.

3.3.4 Jezus van Nazaret als de verrezen christus

Het christelijk geloof belijdt, dat God Jezus trouw is gebleven en vertelt dat hij hem uit de doden heeft doen opstaan. Het gaat bij deze verrijzenis uiteraard om een gebeurtenis van een andere orde dan de gebeurtenissen in Jezus' leven. Dit is al zichtbaar in de op het oog zo naïeve verhalen, die het nieuwe testament vertelt over de ontmoetingen van de leerlingen met de verrezen Jezus. Duidelijk blijkt, dat deze niet meer één van hen is, maar tot een werkelijkheid behoort die van een andere orde is. Hij komt binnen in gesloten kamers en wordt op het eerste gezicht door zijn leerlingen voor een geest gehouden. Jürgen Moltmann onderscheidt in deze verhalen twee aspecten. Ten eerste zien de leerlingen Jezus in een verheerlijkte, vergoddelijkte staat als voorafbeelding van het ook voor hen komende koninkrijk van God; ten tweede herkennen ze hem tegelijk als Jezus van Nazaret, de gekruisigde.¹⁶⁴

Universitaire theologen proberen ook het verrijzenisgeloof 'van onderaf' te begrijpen en het in verband te brengen met de geschiedenis van Jezus en zijn leerlingen, om langs deze weg de betekenis ervan voor mensen nu duidelijk te maken. Hierbij benadrukken ze, dat de belijdenis dat Jezus van Nazaret als gekruisigde verrezen is, fundamenteel is voor het christelijk geloof. Traditioneel heeft men het geloof in de verrijzenis vaak voorgesteld als het effect van iets anders, als effect van de ontdekking dat het graf van Jezus leeg was bijvoorbeeld, of als het effect van de wonderbaarlijke verschijningen aan zijn leerlingen. Sommige moderne theologen hebben – in principe in dezelfde lijn – gesuggereerd, dat het geloof in de verrijzenis een mythologische uitdrukking is van het inzicht van Jezus' leerlingen, dat zijn boodschap moet doorgaan en dat zij daarom opnieuw bij elkaar moeten komen. Hiermee wordt het spreken over de verrijzenis gereduceerd tot een vorm, waarin een van die vorm losstaande inhoud wordt uitgedrukt en op deze manier wordt niet veel duidelijk over de centrale betekenis van het verrijzenisgeloof in het christelijk geloof. Deze centrale betekenis kan men alleen ontdekken door het verrijzenisgeloof ook inderdaad centraal te stellen, door ervan uit te gaan dat alleen vanuit het geloof van de leerlingen in Jezus' verrijzenis hun verhalen over verschijningen en het lege graf en hun inspanningen om Jezus' prediking voort te zetten, begrijpelijk zijn, dat hun spreken en handelen de uitdrukkingen zijn van dat geloof.¹⁶⁵

164 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* 155.

165 H. Grass, *Ostergeschichte und Osterberichte* 279; F. Schüssler Fiorenza, *Foundational theology* 5-55. Voor de verschillende theologische standpunten rond de verrijzenis, zie H. Kessler, *Sucht*

Wat de leerlingen van Jezus tot het inzicht gebracht heeft dat hij verzezen is en leeft bij God, zijn 'abba', valt niet meer te achterhalen. Maar om te bewijzen dat ze 'gelijk hadden', dat dit inzicht niet uit de lucht gegrepen is, hebben ze hun verhalen verteld en als allereerste 'kerkgemeenschap' bepaalde dingen gezegd en gedaan. Wie zich afvraagt of hun belijdenis van Jezus als verzezen christus geloofwaardig is en navolging verdient, die is aangewezen op deze pogingen dit geloof geloofwaardig te maken. In dit kader moeten de recente pogingen om het verrijzenisgeloof 'van onderaf' te begrijpen gezien worden. Om duidelijk te maken waar het om gaat, proberen universitaire theologen het geloof in Jezus als de verzezen christus uiteen te leggen in begrijpelijke componenten.

Het eerste dat opvalt – en dit ligt in de lijn van de aandacht voor de historische Jezus die hierboven is gesignaleerd – is de nauwe relatie die in de huidige universitaire theologie wordt gelegd tussen het leven van Jezus en zijn verrijzenis als de christus. Het is, zo benadrukt met name de exegeet Rudolf Pesch heel sterk, het leven van Jezus en zijn trouw aan God zijn vader die de boodschap van Gods trouw aan Jezus in Jezus' verrijzenis geloofwaardig maakt. Dat God trouw blijft aan die hem trouw blijven, ook door of over de dood heen, ligt volgens Pesch in de lijn van het oude testament en de verkondiging van de opstanding van Jezus trekt deze lijn verder door.¹⁶⁶

Nu is Pesch' opvatting over de verrijzenis sterk omstreden. Hij heeft namelijk de indruk gewekt langs deze weg niet alleen het geloof in de verrijzenis geloofwaardig te hebben willen maken, maar het ook in zijn ontstaan te hebben willen verklaren. Jezus zou dan als de verzezene beleden worden, omdat hij als een godgetrouwe geleefd heeft. Het spreken over de verrijzenis zou op deze manier alleen nog maar iets zeggen over Jezus' leven en niets meer over het lot van Jezus na zijn dood en de nieuwe relaties die hij als de christus met mensen en met God kan aangaan.¹⁶⁷ Deze omstredenheid van Pesch' verrijzenistheologie neemt niet weg, dat zijn benadering in zijn sterke orientatie op het leven van Jezus in hoge mate typisch is voor de huidige universitaire theologie. Het is voor haar in de eerste plaats de Jezus die zo en zo geleefd heeft en zo en zo is gestorven, die als de verzezene en de christus wordt beleden.¹⁶⁸

Maar de benadering van Pesch kan uiteindelijk toch niet echt recht doen aan het feit, dat er volgens het christelijk geloof werkelijk een nieuwe situatie is ingetreden met Jezus' verrijzenis. Het leven van de verzezen christus is niet zonder meer een voortzetting van het leven van de aardse Jezus. Het is Rudolf Bultmann die

den Lebenden nicht bei den Toten

166 R. Pesch, 'Materialien und Bemerkungen zur Entstehung und Sinn des Osterglaubens' 225, dez., 'Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu' 86-87, vgl. H. Verweyen, 'Die Ostererscheinungen' 84

167 Vgl. voor de vaak felle discussie rond Pesch' standpunt nt. 8 van zijn 'Zur Entstehung des Glaubens', H.-W. Winden, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben?*

168 H. Anderson, *Jesus* 240; H. Jellouschek, 'Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus' 117; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 61-69; H.E. Todt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* 265-266.

dit altijd sterk benadrukt heeft in zijn onverschilligheid voor de historische Jezus. Jezus heeft volgens hem na pasen de gestalte aangenomen van de verkondiging over hem. In de verkondiging van zijn leerlingen is hij volgens Bultmann als de verrezene hier en nu aanwezig en actief.¹⁶⁹ We hebben echter gezien dat Bultmann op deze manier abstraheert van het feit, dat de historische persoon Jezus van Nazaret als de christus wordt beleden en het is juist in verzet tegen deze abstractie dat in eerste instantie zijn leerlingen, nagevolgd door vele anderen, weer grote theologische waarde hechten aan het historische onderzoek naar het leven van Jezus.

Willi Marxsen probeert recht te doen aan de inzichten van theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus en tegelijkertijd met Bultmann het kwalitatief nieuwe van de situatie na Jezus' verrijzenis te verdisconteren. Hij spreekt over de 'zaak van Jezus', die na zijn dood in de verkondiging van zijn leerlingen verder gaat. Op een nieuwe manier, namelijk in het handelen en het spreken van de jonge kerk die zich in een nieuwe situatie bevindt, gaat dezelfde zaak door, de zaak waar Jezus voor stond.¹⁷⁰ Als Marxsen het heeft over de 'zaak van Jezus' bedoelt hij dus niet, dat Jezus' spreken en handelen door christenen ongewijzigd moet worden voortgezet.¹⁷¹ Integendeel, hij probeert juist continuïteit en discontinuïteit tussen Jezus' leven en de verkondiging na pasen samen te denken. Hierbij staat wel het bewaren van de continuïteit van de verkondiging met het handelen en spreken van Jezus voorop. Jezus is bij Marxsen het voortdurende referentiepunt van waaruit alleen zicht op zijn 'zaak' kan worden gekregen. Wat dit betreft maakt hij volop deel uit van de beweging van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus.

Wat Marxsen echter niet duidelijk maakt, is de precieze verhouding tussen continuïteit en discontinuïteit in de 'zaak' van Jezus voor en na zijn dood en verrijzenis. Waarop stoelt het idee dat na Jezus' verrijzenis anders over zijn zaak gesproken moet worden dan daarvoor en wat houdt deze verandering in? Wolfhart Pannenberg heeft geprobeerd dit duidelijk te maken door te laten zien, dat binnen het apocalyptische denkkader waarbinnen volgens hem Jezus' leerlingen dachten, Jezus' opstanding uit de doden betekent, dat het einde der tijden is aangebroken en de eindtijdelijke verrijzenis van de doden met hem is begonnen.¹⁷² Binnen dit referentiekader drukt Jezus' verrijzenis niet alleen Gods trouw aan hem uit en legitimeert niet alleen zijn verkondiging van Gods koninkrijk als inderdaad een boodschap van God, maar is de verrijzenis van Jezus zelf al het begin van de komst van dit rijk. Daarom kan na Jezus' verrijzenis niet slechts in

169 R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* 27.

170 W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu* 25-26, 33. Vergelijkbaar met het standpunt van Marxsen is dat van H. Braun ('Der Sinn der neutestamentlichen Christologie' 281), die de continuïteit tussen Jezus en de boodschap van de vroege kerk met name ziet in eenzelfde besef van de plaats van de mens voor God, dat in beide anders vertolkt wordt. Dat besef moet zich volgens Braun niet zozeer in een orthodoxe belijdenis, maar in het 'Tun des Rechten' uitdrukken (dez., *Jesus* 158).

171 Zo ten onrechte b.v. W. Kasper, 'Die Sache Jesu', dez., *Jesus der Christus* 19.

172 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 62.

woord en daad zijn boodschap van de presentie van het komende koninkrijk van God worden herhaald, maar moet nu gelijk hiermee ook Jezus zelf als de eerstgeborene van dat rijk worden verkondigd, als degene die met zijn verrijzenis en zijn levende aanwezigheid de tijd als eindtijd kwalificeert. De waarheid van deze verkondiging is overigens volgens Pannenberg pas bewezen, wanneer aan het einde der tijden inderdaad de doden zullen zijn opgestaan.¹⁷³

Nu meenden degenen die Jezus' verrijzenis als eerste verkondigden, dat het definitieve einde van de geschiedenis onmiddellijk aanstaande was. Het was immers al begonnen in Jezus' verrijzenis. Tweeduizend jaar later is echter voor ons de hoop op die onmiddellijke komst van Gods koninkrijk volgens Pannenberg niet meer na te voltrekken. Dit neemt echter niet weg, dat volgens hem alleen vanuit een hoop op het einde van de wereld in zijn huidige gestalte en op de verrijzenis van alle gestorvenen, de geschiedenis van Jezus' leven, dood en verrijzenis voor ons actueel kan blijven.¹⁷⁴

Op grond van dit alles meen ik te kunnen stellen, dat in de westerse universitaire theologie Jezus' verrijzenis gezien wordt als een bekrachtiging van de in zijn optreden impliciete pretentie, de pretentie dat hij in zijn verkondiging in woord en daad van Gods koninkrijk aan armen in nauwe verbinding met God, zijn 'abba' stond.¹⁷⁵ De verrijzenis wordt tevens gezien als het begin van dit koninkrijk, omdat Jezus, die het slachtoffer is van het lijden, de uitsluiting, de onderdrukking en de dood waarvan het koninkrijk van God dat hij verkondigt en present stelt juist de verlossing betekent, als eerste daadwerkelijk wordt verlost en Gods koninkrijk binnengaat.¹⁷⁶ Daarom kan op grond van de verrijzenis de zaak waarvoor Jezus zich inzet, het koninkrijk van God, worden opgenomen door Jezus als de messias, de christus van God te verkondigen. In de verrijzenis blijkt, dat God inderdaad spreekt en handelt in het spreken en handelen van Jezus namens God.¹⁷⁷ In die zin wordt ook gezegd, dat in de verrijzenis niet alleen duidelijk wordt wie Jezus eigenlijk is, maar ook wie God is. God definieert zichzelf in de verrijzenis als de 'abba' die Jezus in woord en daad verkondigt.¹⁷⁸ Met zo'n God heeft het zin zich

173 T.a.p. 60. Vgl. voor de betekenis voor ons van het feit dat Jezus de eerstgeborene is uit de doden: H. Berkhof, *Christelijk geloof* 310, L. Bouyer, *Le Fils éternel* 478-479, D. Solle, *Stellvertretung* 142-151.

174 T.a.p. 105

175 Vgl. C. Duquoc, *Jésus* 127; E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt* 479, J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* 155, K. Rahner, *Grundkurs* 274

176 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 277; vgl. ook dez., *Das Glaubensbekenntnis* 92-93

177 H. U. von Balthasar, *Theodramatik* II/2, 201-202. Hij maakt echter, evenals W. Kasper ('Christologie von unten' 163) onderscheid tussen de functionele uitspraak 'God handelt in Jezus' en de ontologische uitspraak 'Jezus is de zoon van God'. Terecht zegt H. Kung ('Anmerkungen zu Walter Kasper' 174) dat een dergelijk onderscheid in het nieuwe testament niet bestaat. Als cumulatieve titel voor Jezus, waarin alle andere titels worden opgenomen, wordt 'zoon van God' gezien door J. de Baciocchi, *Jésus Christ dans le débat des hommes* 96; C. Duquoc, *Christologie* I, 334.

178 B. Forte, *Jesus von Nazareth* 171, E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt* 479; W. Kasper, *Jesus der Christus* 169; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* 190; W. Pannenberg, 'Tod und Auferstehung' 157.

ook na Jezus' lijden en dood in te zetten voor zijn 'zaak' en zijn handelen na te volgen, waarin hij het rijk Gods present stelt.

Dit betekent, dat voor de hoofdstroom van de huidige universitaire theologie de vraag beslissend is, of wat nu voor christelijke verkondiging of christelijke theologie doorgaat zich kan beroepen op Jezus, of het inderdaad zijn 'zaak' is die in het nieuwe testament, door de kerkvaders, de latere kerkelijke verkondiging en theologie tot in onze dagen gediend wordt.

Uiteindelijk heeft het nieuwe elan dat de leerlingen na pasen en pinksteren blijkaar bezielde en waaraan de kerk haar bestaan te danken heeft alleen zin, wanneer het inderdaad, zoals zij pretenderen, gebaseerd is op een nieuwe ontmoeting met Jezus als de christus in de geest, en hierin met God.¹⁷⁹ Jezus' verrijzenis valt niet samen met de verkondiging dat hij de christus is of met de continuering van de inzet voor de zaak waarvoor hij staat. Deze dingen hebben alleen werkelijk betekenis, als God de mislukking waar Jezus' zaak op uitliep, inderdaad ten goede heeft gekeerd. Alleen dan is hij, zoals Paulus het zegt, werkelijk het fundament van de hoop dat zijn zaak zich doorzet en van de menselijke inzet voor deze zaak (vgl. 1 Kor 3, 11-13). Of de verkondiging van de leerlingen van Jezus tot nu toe werkelijk gebaseerd is op zijn verrijzenis en zijn zalving tot christus, kan vooralsnog alleen indirect worden getest.¹⁸⁰ Enerzijds door de vraag te stellen of de boodschap die verkondigd wordt, coherent is met de boodschap die Jezus verkondigde. Aan deze vraag wordt de westerse universitaire theologie en worden de emancipatietheologieën in dit hoofdstuk getoetst. Anderzijds door te kijken of het spreken over Jezus als de christus inderdaad licht werpt op de geschiedenis zoals ze zich voordoet, licht werpt op onze werkelijkheid. Lukt het om in de lopende geschiedenis het handelen van de God van christus Jezus zichtbaar te maken? Op deze vraag ga ik in het volgende hoofdstuk in.

De uiteindelijke verificatie kan echter alleen liggen in het ondubbelzinnig aanbreken van het door Jezus verkondigde en present gestelde, van het in zijn verrijzenis begonnen koninkrijk van God. En dat valt buiten de macht van iedere gelovige en iedere theoloog.

3.3.5 De universitaire theologie en de historische Jezus

Volgens de universitaire theologie is Jezus' gezagsvolle spreken en handelen de manier om God te leren kennen. In Jezus' optreden ligt een impliciete christologie vervat, die later in verschillende geloofsbelijdenissen die Jezus de messias, de christus of de zoon van God noemen – er zijn nog allerhande andere titels voor Jezus te vinden, in het nieuwe testament en daarbuiten – geëxpliciteerd wordt.¹⁸¹ Dit betekent, dat voor haar in Jezus de christus drie dingen tegelijkertijd

179 H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* 217

180 Hoewel die opvatting met name bij Pannenberg te vinden is, heeft dezelfde Pannenberg anderzijds de indruk gewekt dat historisch onderzoek nu al het verrijzenisgeloof kan rechtvaardigen door het belang van het lege graf als objectief historisch feit excessief te benadrukken.

181 Vgl. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 55-61, M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu* 402-403

duidelijk worden, namelijk wie God is, het feit dat Gods heil is begonnen zich te realiseren in Jezus de christus en de wijze waarop men moet spreken en handelen om God te dienen en de komst van zijn rijk te bevorderen.¹⁸²

Jezus' spreken en handelen laat dus volgens de universitaire theologie zien, hoe mensen voor God moeten spreken en handelen en moet derhalve worden nagevolgd. Maar wat kan 'navolging' in dit verband betekenen? Elk spreken en handelen is immers gesitueerd in een hele concrete geschiedenis, maakt deel uit van een heel bepaalde locale situatie op een heel bepaald tijdstip met alle beperkingen die daar bij horen, en noch het spreken en handelen van Jezus, noch dat van christenen na hem vormt hierop een uitzondering. Navolging van Jezus is daarom altijd 'continuïteit-in-onderscheidenheid' en kan per definitie niet bestaan in het nauwkeurig imiteren van zijn woorden en daden. En – in het kader van deze studie van minstens zo groot belang – de toetsing of een bepaald gedrag kan worden gekarakteriseerd als navolging van hem kan er niet in bestaan concrete gedragingen en uitspraken onmiddellijk met elkaar te vergelijken.

In de universitaire theologie zijn verschillende termen gebruikt om de 'continuïteit-in-onderscheidenheid' aan te duiden, die bestaat tussen Jezus en de christenen die hem proberen na te volgen. Het gebruik van de term 'de zaak van Jezus' zijn we al tegengekomen als aanduiding van datgene, waar beide zich voor moeten inzetten. In dezelfde lijn ligt de bewering, dat Jezus precies in zijn geloof voor christenen normatief is, zijn geloof waarin zijn verbondenheid met zijn 'abba'-God en de inzet voor diens rijk vervat liggen en dat gestalte krijgt in zijn spreken en handelen.¹⁸³ Bij de theologen die Jezus' geloof centraal stellen sluit ik me hier aan. Niet in zijn concrete woorden en daden moet Jezus worden nagevolgd, maar in het geloof van waaruit deze woorden en daden voortkomen. Volgens deze voorstelling van zaken hebben de navolgende christenen enerzijds de vrijheid en de opdracht om te komen tot nieuwe handelingspatronen in nieuwe situaties en tot nieuwe oplossingen voor nieuwe problemen. Bevrijdend spreken en handelen in dienst van het koninkrijk van God kan alleen op een aan de concrete situatie aangepaste manier vorm krijgen. Maar het concrete historische optreden van Jezus blijft anderzijds norm en criterium voor het antwoord op de vraag, of het inderdaad gaat om spreken en handelen in dienst van het koninkrijk van zijn 'abba'-God.¹⁸⁴ Alleen dat spreken en handelen kan doorgaan voor navolging van Jezus, dat zich in confrontatie met diens eigen spreken en handelen doet kennen als voortkomend uit hetzelfde geloof in God en diens koninkrijk.

Ik denk nu dat ik duidelijk kan maken, dat volgens dat criterium de opvattingen van de zogenaamde politieke theologie meer recht doen aan het geloof van Jezus dan de opvattingen van theologen die zich richten op het existentiële verlangen

182 H. Kessler, *Erlösung als Befreiung* 111-113.

183 Vgl. de in nt. 74 aangehaalde literatuur. Vanuit een bevrijdingstheologisch perspectief heeft vooral J. Sobrino (*Christology at the crossroads*) nadruk gelegd op het geloof van Jezus.

184 Vgl. C. Duquoc, *Christologie II*, resp. 350-351 en 279; dez., *Jésus 20*; D. Wiederkehr, 'Entwurf einer systematischen Christologie' 583.

van mensen naar absoluteheid. Vanuit zijn eigen onderzoek brengt Ernst Käsemann al heel snel na het begin van het project van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus tegen Bultmann en zijn leerlingen in, dat het christelijk geloof – in ieder geval de verkondiging van Jezus en de eerste christenen – niet adequaat begrepen kan worden vanuit een uitsluitende aandacht voor de individuele menselijke existentie. Hij wijst er hierbij op, dat de eerste christenen zich op grond van Jezus' spreken over het koninkrijk van God allereerst opvatten als een nieuw volk van God.¹⁸⁵ Het wezenlijk sociale karakter van het door Jezus verkondigde koninkrijk van God en zijn op direct door concrete, maatschappelijke mensen ervaarbaar heil gerichte handelen, verzetten zich tegen een concentratie van de betekenis van het christelijk geloof op het individuele zelfbegrip, zoals Bultmann die voorstaat. Het bijzondere van Jezus' spreken en handelen, en dus het bijzondere van zijn geloof in God als 'abba', gaan op deze manier verloren. En zonder dat bijzondere verzandt het christelijk geloof in betekenisloze algemeenheden en abstracties.¹⁸⁶ Ik denk dat tegen de huidige existentiële interpretaties van het christelijk geloof analoge bezwaren zijn in te brengen.

Dat wordt duidelijk, wanneer men de verwerking van de resultaten van het historische onderzoek naar Jezus bij Hans Kung vergelijkt met die bij Edward Schillebeeckx. Kung's 'Christ sein' en Schillebeeckx' 'Jezus, het verhaal van een levende', beide onafhankelijk van elkaar in 1974 verschenen, zijn de twee christologieën die het meest radicaal proberen de resultaten van het historische onderzoek naar Jezus tot uitgangspunt te nemen. Beiden concluderen ze op grond van historisch-kritisch onderzoek, dat Jezus het rijk van zijn 'abba'-God verkondigt door zich te associëren met randfiguren, uitgestotenen en buitenstaanders, armen en zieken, vrouwen en kinderen, tollenaars en zondaars.¹⁸⁷

Kung benadrukt Jezus' aandacht voor lijdenden en uitgesloten en vat in deze lijn het door Jezus verkondigde koninkrijk van God op als 'een rijk waar, volgens Jezus' gebed, Gods naam werkelijk geheiligd wordt, zijn wil op aarde geschiedt, de mensen van alles voldoende hebben, alle schuld vergeven en al het kwaad overwonnen is. (...) Een rijk dus – volledig volgens de profetische voorspellingen – van volkomen gerechtigheid, onovertroffen vrijheid, onverbroken liefde, universele verzoening, eeuwige vrede.'¹⁸⁸ Maar als hij de betekenis van Jezus' verkondiging van het koninkrijk van God wil duidelijk maken voor de mensen voor wie hij schrijft, dan verandert Kung's taal radicaal. Volgens hem is voor christenen nu niet van belang, dat Jezus Gods rijk voor armen en uitgesloten verkondigt, zoals hij zelf toch in het historische deel van zijn christologie vaststelt. Belangrijk is slechts dat Jezus *Gods* rijk, *Gods* toekomst verkondigt. Niet de vraag welke

185 E. Käsemann, 'Zum Thema der urchristlichen Apologetik' 113; vgl. J.M. Robinson, 'Einleitung' 21-22.

186 P. Tillich, *Systematic theology* II, 131-132; Tillich blijft zelf echter ook abstract en ver van de historische Jezus.

187 Vgl. ook W. Kasper, 'Die Sache Jesu' 188; dez., *Jesus der Christus* 237-238; C. Duquoc, *Christologie* I, 333; B. Lauret, 'Christologie dogmatique' 29; K.-H. Ohlig, *Jesus* 52-54; D. Solle, *Stellvertretung* 174.

188 H. Kung, *Christ sein* 315-322, cit. 253.

toekomst ons in spreken en handelen van Jezus beloofd is staat bij Kung centraal, maar het feit dat alleen God ons toekomst kan geven. De belangrijkste consequentie hiervan is, dat iedereen die niet vertrouwensvol openstaat voor de toekomst maar ofwel het heden ofwel een bepaald toekomstontwerp absoluut stelt, onder Gods kritiek komt te staan.¹⁸⁹

Door Kung's concentratie op een formele existentiële categorie als 'openheid voor Gods toekomst' verliest het idee van het koninkrijk van God, zoals dat ook volgens hem door Jezus in woord en daad verkondigd wordt, en het geloof dat van deze verkondiging de basis vormt, elke specifieke betekenis voor mensen die Jezus hier en nu willen navolgen.¹⁹⁰ In welke God Jezus gelooft en welk koninkrijk hij verkondigd heeft, is bij Kung uiteindelijk onbelangrijk. Kung weet blijkbaar vanuit zijn op de individuele menselijke existentie gerichte uitgangspunt geen weg met de specificiteit van Jezus' spreken en handelen zoals deze in het historische onderzoek naar Jezus aan het licht gekomen is.

Voor Edward Schillebeeckx, met zijn sterk met de politieke theologie verwante opvattingen, is dit veel minder het geval. Schillebeeckx interpreteert Jezus' boodschap samenvattend als 'de boodschap van Gods radicale "neen" tegen de menselijke lijdensgeschiedenis'.¹⁹¹ Vanwege deze in zijn optreden ten gunste van allerlei mensen aan de rand van de samenleving impliciete boodschap, wordt Jezus door de religieuze en politieke machthebbers gemarteld en ter dood gebracht; zijn dood is er dus de consequentie van en zijn verrijzenis, als het effectieve protest van zijn 'abba'-God tegen Jezus' lijden en dood, de bevestiging. Schillebeeckx trekt hieruit de conclusie, dat voor christenen nu een radicaal verzet tegen elke vorm van lijden en onderdrukking de centrale opgave is.¹⁹² Zo blijft de specificiteit van Jezus' optreden, zijn spreken ten gunste van armen, zijn handelen ten gunste van zieken, vrouwen, zondaars en tollenaars in Schillebeeckx' actuali-

189 T a p 263-266 E Grasser ('Die Naheerwartung Jesu' 141) komt in deze lijn tot de principiële stelling 'In abstracto, also abgesehen davon, dass Jesu Verhalten das Tun der Gottesherrschaft ist, wird mit der Solidarisierung [van Jezus met de gedeklasseerden] die Heilsfrage im theologisch-eschatologischen Sinne nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet'. Vgl ook S M Ogden (*The point of christology* 117-118), die meent dat Jezus' verkondiging van het rijk Gods slechts de vorm, maar niet het basismotief van Jezus' verkondiging was.

190 Andere voorbeelden van abstracte, formele interpretaties van het bijzondere van Jezus' optreden: Jezus stond volledig open voor God en de mensen (H U von Balthasar, *Herrlichkeit* III/2/2, 424, R. Schafer, 'Jesus und der Gottesglaube' 61-70); Jezus is op humaniteit gericht (M Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu* 401), Jezus ziet God in alles en iedereen (J M Mackey, *Jesus, the man and the myth* 261)

191 E Schillebeeckx, *Jezus* 145 Voor het oordeel dat Schillebeeckx in zijn theologie dichter bij de historisch-kritische exegese aansluit dan Kung, zie B van Iersel, 'Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen'. Van Iersel speculeert verder niet over oorzaken van dit verschil

192 Dat wordt in eerste instantie uitgewerkt in E Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, deel IV Daar is de band met de christologie echter niet altijd even duidelijk Vgl voor de christologische uitwerking o a dez., 'Ik geloof in de mens Jezus', dez., 'Erfahrung und Glaube', dez., *Als politiek niet alles is* ... 21-34, 49-64, dez., *Mensen als verhaal van God* 130-158 Voor het feit dat Schillebeeckx' christologie niet is opgezet als een systematisch-theologische onderbouwing van zijn politiek-theologische uitgangspunt en voor de problemen waartoe dit leidt, vgl mijn 'Theologie tussen universiteit en emancipatie'. Hierin wordt ook duidelijk, dat Schillebeeckx een aanzetten bij het concrete verzet tegen lijden en onderdrukking in de lijn van de bevrijdings-theologie binnen zijn eigen hermeneutiek volgens mij heel goed zou kunnen verantwoorden

satie veel beter behouden dan in die van Kung. Het gaat bij Schillebeeckx niet alleen om een vertrouwen op Gods toekomst, maar op een vertrouwen op Gods toekomst zoals Jezus deze zichtbaar heeft gemaakt, om geloof in Gods rijk waarin aan elk lijden een eind zal zijn gekomen.¹⁹³

De politieke theologie, met haar gerichtheid op maatschappelijke verhoudingen, is dus aanzienlijk beter in staat te verwoorden hoe tweeduizend jaar na Jezus' leven, dood en verrijzenis zijn geloof in God en haar koninkrijk kan worden voortgezet, dan de theologie die zich concentreert op de individuele menselijke existentie. Toch blijft er een discrepantie bestaan tussen Schillebeeckx' samenvatting van Jezus' boodschap als 'de boodschap van Gods radicale "neen" tegen de menselijke lijdensgeschiedenis' enerzijds en de concreetheid van Jezus' handelen en spreken anderzijds. Jezus verkondigt geen algemene waarheden over God, ook niet de algemene waarheid dat God radicaal 'neen' zegt tegen elk menselijk lijden. Hij belooft in een heel concrete situatie armen en lijdenden Gods koninkrijk, geneest heel bepaalde mensen van hun ziekte, haalt heel concrete personen uit de dood terug. Het gaat bij hem niet om een algemeen verzet tegen lijden en onderdrukking, het gaat hem en het gaat volgens hem bij God om al die enkelingen en hun concrete lijden. Deze inzet van het optreden van Jezus laat zich niet in de algemene boodschap van Gods 'neen' tegen lijden vangen. Zoals de vreugde van een vrouw die haar geldstuk terugvindt waar de parabel van vertelt (vgl. Lc 15, 8-9), ook niet samenvalt met het belang dat ze in abstracto aan dit geld hecht. En zoals de vreugde van iemand die zijn verloren schaap terugvindt (vgl. Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-6) niet zonder meer een concretisering is van de zorg die hij voor al zijn schapen heeft. Die onmiddellijkheid van Jezus' optreden, waardoor een heel bepaalde lijdenssituatie doorbroken wordt, komt uiteindelijk in Schillebeeckx' spreken over de navolging van Jezus voor mensen nu niet terug. Hij blijft staan bij de wel erg algemene oproep, te protesteren tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting.¹⁹⁴

Het lijkt aannemelijk, dat dit niet alleen een probleem is van de theologie van Schillebeeckx, maar dat het samenhangt met de werkwijze van de universitaire theologie. Deze gaat, zoals we gezien hebben, in haar huidige vorm doorgaans uit van het geloof dat in Jezus de christus openbaar wordt wie God is, probeert vervolgens de geschiedenis van Jezus zo goed mogelijk te begrijpen en vanuit dit begrip zijn God en zijn geest in de eigen situatie waar te nemen. En het lijkt

193 Vgl. daarvoor ook S.M. Ogden, *Faith and freedom* 41-65, dez., *The point of christology* 123. Ogden staat daarom inhoudelijk sympathiek tegenover een bevrijdingstheologie, maar hij heeft methodologische bezwaren, vgl. dez. 'The concept of a theology of liberation'

194 Schillebeeckx' hermeneutiek biedt op zich wel een aanknopingspunt voor een concrete verwoording van de betekenis van Jezus' geschiedenis voor mensen nu, namelijk waar hij zegt dat theologie niet de christelijke boodschap moet actualiseren, maar moet testen of dat wat door de gelovigen als Gods geest wordt ervaren dat ook inderdaad is. De theologie doet dat door de proportionele gelijkheid van hun verhouding tot hun context en Jezus' verhouding tot zijn context te toetsen. Vgl. E. Schillebeeckx, *Kerkelijk ambt* 113-116; dez., *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, 14-16, dez., 'Die Rolle der Geschichte' 79; dez., *Mensen als verhaal van God* 54. Hij werkt dat echter niet uit

logisch, dat tijdens dit dubbele vertalingsproces – vanuit de sporen die Jezus en de mensen uit zijn omgeving in de geschiedenis hebben achtergelaten construeert het historisch onderzoek een samenhangend en zinvol beeld van hem (1), en vervolgens moet dat beeld relevant gemaakt worden voor het begrijpen van de hedendaagse werkelijkheid (2) – de concreetheid van het historische handelen van de mens Jezus noodzakelijkerwijs verloren gaat. Het concrete handelen van Jezus is aan zijn concrete omstandigheden en zijn eigen tijd gebonden en het lijkt onvermijdelijk, dat wie hem voor andere omstandigheden relevant wil maken van die tijd en die omstandigheden moet abstraheren.¹⁹⁵ Het resultaat van het dubbele vertalingsproces kan dan alleen iets algemeen zijn, zoals de aansporing te protesteren tegen alle vormen van lijden, onderdrukking en uitsluiting.

Dit dubbele vertalingsproces lijkt dus de Jezus, die juist in zijn concreetheid zijn tijdgenoten imponeerde en wiens tijdgebonden optreden het voor een aantal van hen geloofwaardig maakte dat hij de christus was, niet dichterbij te kunnen brengen. De emancipatietheologen pretenderen echter Jezus de christus wel in al zijn concreetheid te ontmoeten, niet in eerste instantie door het nieuwe testament en zijn voorgeschiedenis te onderzoeken, maar door zich te engageren met hele concrete groepen mensen, even concreet als de groepen voor wie Jezus in zijn tijd sprak. Over de vraag of hun dat inderdaad een beter begrip van de figuur van Jezus de christus oplevert, en of zij inderdaad in staat zijn te ontkomen aan de abstractie die de universitaire christologie kenmerkt, gaat de volgende paragraaf.

3.4 De aanwezigheid van Gods geest in het verzet van lijdenden

De christologie van de westerse universitaire theologie lijkt zich in een aporie te bevinden. Theologen als Bultmann, Rahner en Metz reduceren door hun gerichtheid op het heden de geschiedenis van Jezus tot de belichaming van een algemeen schema. Theologen als Küng en in iets mindere mate ook Schillebeeckx, die wel uitvoerig onderzoek doen naar die geschiedenis, kunnen slechts zeer moeizaam en weinig concreet aangeven, wat het betekent om in de huidige situatie het geloof in de zich in deze geschiedenis openbarende God te belijden. Aan het begin van dit hoofdstuk hebben we gezien, dat Walter Benjamin een uitweg uit deze aporie suggereert. Hij meent, dat vanuit de huidige strijd tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting de on vervulde mogelijkheden uit het verleden zichtbaar kunnen worden. Historisch onderzoek vanuit deze positie is vanzelf zowel betrokken op de hedendaagse werkelijkheid als kritisch ten aanzien van deze werkelijkheid. Maar volgens Benjamin wordt vanuit die positie tevens de geschiedenis zelf tot spreken gebracht, omdat gespeurd wordt naar de mogelijkheden die uiteindelijk niet gerealiseerd werden en die geen plaats hebben

195 Die abstractheid springt nog duidelijker in het oog bij theologen die er op uit zijn rechtstreeks de traditionele soteriologie te actualiseren, ook al gebeurt dat met de intentie bij het streven naar bevrijding en emancipatie aan te sluiten; vgl. b.v. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*. Om een dergelijke abstractie tegen te gaan helpt het ook niet om voor de huidige plurale ervaring een pluraliteit aan christologieën te construeren; vgl. de oproep daartoe in A. Schilson/W. Kasper, *Christologie im Präsens* 11.

gekregen in het heersende geschiedenisbeeld. Niet het verleden voor zover het voorgeschiedenis is van het heden wordt zichtbaar gemaakt, zoals in de dominante geschiedschrijving, maar het verleden in de mogelijkheden die in de geschiedenis verloren zijn gegaan, wordt in herinnering gebracht en zo naar het heden gehaald. In de lijn van Benjamin's gedachten kan men vermoeden, dat de emancipatietheologieën in hun verbondenheid met de strijd tegen lijden en onderdrukking bij uitstek geschikt zijn om recht te doen aan de te vroeg en gewelddadig afgebroken geschiedenis van Jezus van Nazaret.

Volgens de emancipatietheologieën – die zichzelf niet voor niets vaak 'bevrijdingstheologieën' noemen – is bevrijding het kernthema van het christelijk geloof en zijn de verschillende vormen van verzet van lijdenden coherent met dat geloof.¹⁹⁶ Maar wil een dergelijke pretentie in de context van de universitaire theologie kunnen overtuigen, dan dient de interpretatie van de joods-christelijke traditie die in deze overtuiging gempliceerd is, op haar plausibiliteit getoetst te worden. In deze paragraaf reconstrueer ik de christologieën van de emancipatietheologen en zal ik proberen te laten zien dat ze inderdaad, zoals de gedachten van Benjamin suggereren, een uitweg bieden uit de aporie waarin de westerse universitaire christologie is geraakt, blijkens haar onvermogen in haar actualisatie van Jezus' boodschap dezelfde scherpte en concreetheid te bereiken als deze oorspronkelijk had.

Aan het einde van het vorige hoofdstuk heeft het werk van Takatso Mofokeng duidelijk gemaakt, dat de emancipatietheologen de geschiedenis van Jezus van Nazaret en hun eigen geschiedenis heel nauw met elkaar verbinden. Zo wordt die geschiedenis voor hen heel direct relevant. De Uruguayaanse bevrijdingstheoloog Juan Luis Segundo maakt duidelijk, dat dit geen naïviteit is. Hij is ervan overtuigd, dat spreken over Jezus in termen van voor onze tijd relevante vragen de enige manier is om het spreken over Jezus ook voor onze tijd geloofwaardig te laten zijn als 'evangelie', als 'goed nieuws'. Het onomstreden belang dat Jezus' optreden voor zijn tijdgenoten had, blijkens hun felle negatieve en positieve reacties erop, kan in het heden alleen vorm krijgen door over Jezus te spreken in verband met kwesties die in onze tijd bij uitstek relevant zijn. Dit betekent volgens Segundo enerzijds dat wij, om trouw aan Jezus' boodschap te zijn, andere dingen moeten zeggen dan hij heeft gezegd en andere dingen moeten doen dan hij heeft gedaan.¹⁹⁷ Het betekent anderzijds ook, dat de boodschap die Jezus' leven belichaamt, alleen relevant kan worden voor wie nu hetzelfde geloof heeft als hij, dat wil zeggen voor wie dezelfde grondwaarden nastreeft, dezelfde globale overtuiging heeft, dezelfde kijk op de geschiedenis heeft als hij. In de synoptische evangeliën worden de waarden waarin Jezus gelooft en met het oog waarop hij spreekt en handelt, in hun samenhang aangeduid met de term 'koninkrijk van

196 JS Croatto, 'Biblical hermeneutics and the theology of liberation' 156 J. Sobrino (*Jésus en Amérique Latine* 121, 126-127) meent dat de bevrijdingstheologen Jezus beter kunnen begrijpen, omdat hun situatie nauw verwant is met die waarin Jezus leefde.

197 J.L. Segundo, *Jesus of Nazareth yesterday and today* II, 13-21.

God'. Geloof in Jezus' prediking van het koninkrijk van God is volgens Segundo geloof, dat de waarden die daarin worden gesymboliseerd uiteindelijk in de geschiedenis het sterkst zullen blijken, ondanks alle schijn van het tegendeel.¹⁹⁸ Het gaat er daarom volgens Segundo niet om, dat de christologie eerst zo goed mogelijk de historische Jezus reconstrueert en de resultaten van deze reconstructie vervolgens naar de huidige tijd vertaalt. Dit is wat de universitaire theologen proberen te doen en wat hun werk abstract houdt. Het zou er in de christologie volgens Segundo veel meer om moeten gaan, aan datgene wat voor onze tijd 'goed nieuws' is – en volgens de emancipatietheologen is dit de bevrijding van lijdenden en onderdrukten – de vraag te stellen, of het coherent is met de boodschap van de historische Jezus.¹⁹⁹ Dat proberen de emancipatietheologen in hun christologie te doen. Zij menen in hun engagement met het verzet tegen lijden en onderdrukking de geest van de God van Jezus de christus te ontmoeten. In hun confrontatie met Jezus' geschiedenis gaan ze vervolgens na, in hoeverre de in dit engagement vervatte waardenschaal overeenkomt met die van de historische Jezus, om zo te onderzoeken of wat zij ontmoeten werkelijk Gods geest is. Zo gezien is het de pretentie van de emancipatietheologen in hun christologie zowel relevant te zijn voor het heden als trouw aan de historische Jezus. Dit proberen de universitaire theologen ook. Als de emancipatietheologen deze pretentie waar kunnen maken, zijn ze voor de universitaire theologie in het licht van het bovenstaande uiterst belangwekkend. Het engagement van de emancipatietheologen met verzet tegen lijden en onderdrukking wordt dan zichtbaar als een oplossing voor de aporie van de universitaire christologie, die met alle overvloed aan kennis van historische details uiteindelijk ten opzichte van de eigen situatie vaag en onduidelijk blijft. Het zou de overtuiging van de emancipatietheologen, dat in het engagement met lijdenden en onderdrukten God geest ontmoet wordt, voor de universitaire theologie plausibiliteit verlenen.

Ik zal hier niet proberen alles in kaart te brengen wat over Jezus van Nazaret als de christus van God gezegd wordt in de verschillende emancipatietheologieën. Dat zou bij voorbaat tot mislukken gedoemd zijn en in ieder geval het kader van deze studie ver te buiten gaan. Ik zal in plaats daarvan trachten een globale reconstructie te maken van het christologisch denken in de emancipatietheologieën.

Ik onderscheid aan dit christologisch denken vier aspecten en zal die achtereenvolgens behandelen. Bij elk van die aspecten zal het accent telkens liggen op één van de emancipatietheologieën in het bijzonder, omdat daarin dat aspect een bijzondere plaats heeft. Aan de hand van de Amerikaanse zwarte theologie laat ik eerst zien hoezeer het geloof in de aanwezigheid van Gods geest hier en nu het uitgangspunt is in de christologie van de emancipatietheologieën, ook als ze net als de universitaire theologie nadrukkelijk de resultaten van het historische

198 T.a.p. 8-9. Vgl. voor de achtergrond van deze opvatting van Segundo dez., *Jesus of Nazareth yesterday and today* I.

199 Dez., *Jesus of Nazareth yesterday and today* II, 40.

onderzoek naar Jezus willen verdisconteren (3.4.1). De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie kan volgens mij duidelijk maken, hoe een dergelijk uitgangspunt belangrijke inzichten kan opleveren in zowel de geschiedenis van Jezus van Nazaret als in de actuele betekenis van deze geschiedenis (3.4.2). Dit loopt uit op een reconstructie van de geschiedenis van Jezus' lijden en dood, waarbij vervolgens ook de Zuidafrikaanse zwarte theologie betrokken wordt (3.4.3). En tot slot wordt aan de hand van de feministische theologie duidelijk, dat aandacht van de emancipatietheologen voor de geschiedenis van Jezus geen rem op de eigen creativiteit betekent (3.4.4).

3.4.1 De aanwezigheid van de geest (Amerikaanse zwarte theologie)

Er is waarschijnlijk geen gemeenschap waar de levende aanwezigheid van de geest van Jezus christus zo sterk ervaren wordt als in de zwarte kerken in de Verenigde Staten van Amerika. Temidden van slavernij en racisme hebben zwarte gelovigen de overtuiging bewaard, dat ze met Jezus' aanwezigheid in hun midden niet echt konden verliezen. Hun spirituals leggen daar getuigenis van af:²⁰⁰

‘Without a doubt he is my Saviour,
Yes my strength along the way;
Yes, in deep water, he is my anchor,
and through faith he'll keep me all the way.’

De geest van God, zo schrijft de zwarte theoloog James Cone vanuit de ervaringen in zijn eigen jeugd, is in de zwarte kerk Gods ervaren aanwezigheid bij de mensen en zijn wil hun de moed en de kracht te geven om het vol te houden.²⁰¹ Het zwarte protest tegen blanke overheersing en onderdrukking is altijd sterk verbonden geweest met de religieuze traditie van de zwarte gemeenschap. In de tijd van de slavernij hield de religie bij de zwarten niet alleen de hoop wakker op vrijheid en een ander, beter leven, maar vormden de religieuze leiders tevens de kern van het verzet. En hoewel de zwarte kerken daarna ontradicalseerden, is er toch een lijn die loopt vanuit dit verzet van vóór de burgeroorlog tot het optreden van dominee Martin Luther King.²⁰² Tot in de tweede helft van deze eeuw was het zwarte verzet sterk met de zwarte religiositeit verbonden. Het eerste van de ‘tien geboden’ voor de deelnemers aan King's burgerrechtenbeweging luidt: mediteer dagelijks over de leer en het leven van Jezus.²⁰³

Het is daarom minder vreemd dan het wellicht op het eerste gezicht lijkt, dat de jonge James Cone in 1969 de opkomst van de zwarte protestbeweging ‘black power’ in verband brengt met Jezus christus en zijn geest. Vanuit zijn jeugdervaringen in de zwarte kerk zegt hij: ‘Wanneer de geest van God van iemand bezit

200 J.H. Cone, *Speaking the truth* 15; voor de christologie in de zwarte theologie, vgl. B. Chenu, *Le Christ noir américain*.

201 J. Cone, *The spirituals and the blues* 2.

202 Voor die geschiedenis, zie G.S. Wilmore, *Black religion and black radicalism*.

203 Zie M.L. King, *Why we can't wait* 63-64.

neemt, maakt hij hem tot een nieuw schepsel dat bereid is rechtstreeks de strijd aan te binden met het kwaad in deze wereld en klaar om voor God te sterven.²⁰⁴ Deze geest van God en Jezus christus, die de zwarten steeds overeind heeft gehouden onder moeilijke omstandigheden, ziet Cone aanwezig in de 'black power'-beweging, die zich radicaal en onvoorwaardelijk voor verbetering van de situatie van zwarten inzet. En van hieruit kan hij zeggen dat 'black power' 'de centrale boodschap van Christus tot het Amerika van de 20e eeuw' is.²⁰⁵

Het geloof in de aanwezigheid van de geest van Jezus de christus in de zwarte bevrijdingsstrijd wordt in de zwarte theologie uitgedrukt in uitspraken als: 'Jezus is zwart', 'Jezus is de zwarte messias'. Deze uitspraken maken meteen al duidelijk, dat de christologie van de emancipatietheologieën – in dit geval de zwarte theologie – niet ontstaat uit een actualisering van de boodschap die men uit de bijbel en de traditie meent te kunnen reconstrueren. Daar gaat het immers helemaal niet over de kleur van Jezus, dus de overtuiging dat men alleen trouw blijft aan het christelijk geloof als men hem als zwart belijdt kan alleen komen vanuit een inzicht in Gods aanwezigheid in de huidige situatie. 'Jezus is zwart' drukt het geloof uit in zijn verbondenheid met de zwarte strijd om bevrijding, de overtuiging dat hij en zijn 'abba'-God alleen ontmoet kunnen worden door wie zich met die strijd verbindt.

Het radicaal nieuwe van deze overtuiging wordt in de zwarte theologie niet steeds even duidelijk naar voren gebracht. Cone zegt bijvoorbeeld, dat Jezus volgens het nieuwe testament de mens voor anderen is, met name voor de onderdrukten en dat zijn evangelie mensen bevrijdt tot dienst aan degenen die zwoegen en onder een zware last gebukt gaan.²⁰⁶ En, zegt Cone, omdat in het huidige Amerika geldt: 'waar zwart is, daar is onderdrukking', daarom moeten de christus en zijn kerk zwart worden.²⁰⁷ God en Jezus de christus zijn volgens het nieuwe testament bevrijdend en in het Amerika van het einde van de jaren zestig kunnen ze volgens Cone alleen bevrijdend zijn als ze zich zwart laten noemen.²⁰⁸

Cone hanteert op deze manier toch het schema van de actualisering om te begrijpen wat er in de zwarte theologie gebeurt: de bijbelse boodschap moet in de context van de strijd van zwarten tegen onderdrukking op deze manier ter sprake worden gebracht en in een andere context weer anders. Langs deze weg kan Cone niet de rol verdisconteren, die het geloof in de beweeglijkheid van Gods geest en haar aanwezigheid in de situatie van zwarten in de confrontatie van de zwarte theologie met de bijbel en de traditie feitelijk speelt.²⁰⁹ Niet een interpre-

204 J. Cone, *Black theology and black power* 58.

205 T.a.p. 6-7.

206 T.a.p. 35-37.

207 T.a.p. 69

208 Vgl. dez., *A black theology of liberation* 120-125, 212-220

209 Th. Witvliet (*Een plaats onder de zon* 88) spreekt daarom bij Cone van een 'pneumatische christologie'. Witvliet (*De weg van de zwarte messias* 217-220) laat ook zien, hoe Cone bij de thematisering van de relatie van de zwarte theologie met de traditie afhankelijk is van de zgn. correlatietheologie van P. Tillich en dat hem dat verhindert om zijn eigen positie goed te doorzien

tatie van de evangelies of een analyse van de historische Jezus, maar de ervaring van een ontmoeting met Gods geest in het heden brengt de zwarte theologie tot de uitspraak, dat Jezus de zwarte messias is. Pas daarna, om een dergelijke uitspraak plausibel te maken, kan men als tweede stap aan de hand van de bijbel laten zien, dat men onder de huidige omstandigheden alle recht van de wereld heeft om Jezus christus zwart te noemen.²¹⁰ De uitspraak 'Jezus is de zwarte messias' is niet de actualisering van het geloof van de historische Jezus of van de bijbelse boodschap over hem, maar een uitdrukking van de nieuwe manier waarop in de zwarte theologie de werkelijkheid begrepen wordt in relatie tot God.²¹¹

Ook Cone zelf heeft onlangs duidelijk gemaakt, dat de uitspraak 'Jezus is de zwarte messias' niet zonder meer de actualisering is van het geloof van de historische Jezus of van de nieuw-testamentische verkondiging. 'Blanken dachten dat zwarten hun religieuze verstand verloren hadden', schrijft hij. 'Het is tot daar aan toe om bevrijding te identificeren als de centrale boodschap van de bijbel, maar het is nog iets heel anders om huidskleur in de christologie te introduceren'.²¹² En hoewel Cone heel nadrukkelijk zegt, dat de zwarte interpretatie van Jezus de christus tegenover de bijbel en de traditie gerechtvaardigd zal moeten worden wil ze meer zijn dan een 'psychologische dispositie van zwarte mensen',²¹³ verzet hij zich nu ook nadrukkelijk tegen theologen die de historische Jezus tot het enige criterium van de christologie willen maken. Historische belangstelling voor Jezus kan voor hem niet worden losgemaakt van de ontmoeting met hem in het hedendaagse bestaan.²¹⁴

Het beeld van Jezus als zwarte christus, als zwarte messias is sterk beïnvloed door de uiterst omstreden opvattingen van de zwarte pastor Albert B. Cleage. Tegenover het traditionele beeld van Jezus, waarvan aan het einde van de jaren zestig radicale zwarte jongeren inclusief James Cone en Cleage zelf menen dat het door zijn blankheid zwarten van hun identiteit berooft en hun door zijn boodschap van liefde hun strijd lust ontnemt, stelt Cleage: 'Jezus was zwart en preekt geen universele liefde ... God werkt elke dag onder ons en helpt ons een weg naar vrijheid te vinden'. Hij schetst een beeld van Jezus als 'een revolutionaire zwarte leider, een zeloot die erop uit was een zwarte natie naar de vrijheid te voeren', zaken die door het christendom, te beginnen bij Paulus, stelselmatig vergeten zijn.²¹⁵ De historische plausibiliteit van het door Cleage geschetste Jezusbeeld is volgens de andere zwarte theologen gering. Maar ze nemen van hem wel het spreken over Jezus als de zwarte messias over.²¹⁶

210 Dat God zwart is, werd al in 1898 beweert door bisschop Henry M. Turner van de zwarte AME-church; zie G.S. Wilmore, *Black religion and black radicalism* 125.

211 Vgl. de interpretatie van Cone's theologie in J.L. Segundo, *The liberation of theology* 25-34.

212 J.H. Cone, *For my people* 66.

213 J.H. Cone, *God of the oppressed* 133.

214 T.a.p. 120-121.

215 A.B. Cleage, 'The black messiah and the black revolution' 3-4; Cleage is duidelijk beïnvloed door het in die tijd geruchtmakende boek van S.G.F. Brandon, *Jesus and the zealots*.

216 Vgl. naast Cone ook J.D. Roberts, *Liberation and reconciliation* 136.

Cone geeft voor het spreken over Jezus als zwarte christus twee gronden. Ten eerst is Jezus, strikt historisch gesproken, niet blank en in die zin zijn de populaire Amerikaanse voorstellingen van de mooie blanke Jezus onjuist. 'Hij was een Palestijnse jood en het ras van zijn voorvaderen kan gedeeltelijk Afrikaans zijn, maar zeker niet Europees'.²¹⁷ Dit punt is voor Cone echter van ondergeschikt belang. Veel belangrijker is volgens hem de manier waarop Jezus is opgetreden. Hij zegt zich verwant te voelen met de theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus en meent, dat het onderzoek naar wie Jezus was de enige manier is om erachter te komen wie hij is.²¹⁸

Het resultaat van Cone's dialoog met het historische onderzoek naar de geschiedenis van Jezus valt enigszins tegen. Hij komt in eerste instantie niet verder dan de conclusie, dat Jezus sterk verbonden was met de armen en onderdrukten, dat hij in zijn lijden en dood zelf met hen een onderdrukte geworden is en dat deze verbondenheid ten nauwste samenhangt met zijn godsopvatting.²¹⁹ Deze Jezus – en daarmee zijn we terug bij het actualiseringsschema – wordt bij Cone niet in zijn concrete spreken en handelen relevant voor de zwarte theologie, maar als belichaming van het idee 'solidariteit met onderdrukten'. Van dit abstracte idee meent Cone dan vervolgens, dat het in zijn eigen historische omstandigheden geconcretiseerd moet worden als solidariteit met verzet van zwarten tegen hun onderdrukking. 'Wat anders dan zwaarheid kan ons de betekenis van Jezus' aanwezigheid vandaag duidelijk maken?'²²⁰

Cone lijkt het problematische van deze positie zelf ook te beseffen. Hij schrijft: 'Het is nog tot daar aan toe om te beweren, dat het nieuwe testament Jezus beschrijft als de Onderdrukte die gekomen is om de armen en zwakken te bevrijden, maar het is nog iets heel anders om te vragen: Wie is Jezus Christus vandaag voor ons?'²²¹ En zijn antwoord luidt dat 'Jezus is wie hij is als zijn *isheid* (is-ness) gekend wordt in zijn huidige activiteit met de onderdrukten voor vrijheid'.²²² Maar het blijft onduidelijk, wat deze principiële stelling aan inhoudelijke consequenties heeft voor zijn christologie. Wel legt Cone uit, waarom hij meent dat de zwarte theologie juist door Jezus zwart te noemen trouw blijft aan de belofte van God, die in het oude testament centraal staat en die in het nieuwe testament wordt gemaakt tot een belofte voor alle lijdenden en onderdrukten. De zwarte theologie doet dit volgens Cone niet op een abstracte, algemene manier, maar net zo concreet als Jezus zelf. Zij verbindt zich met de zwarten en hun situatie, zoals Jezus zich met de joden verbindt.²²³

217 J.H. Cone, *For my people* 66.

218 Dez., *A black theology of liberation* 201.

219 T.a.p. 203-211; vgl. ook dez., *God of the oppressed* 72-81.

220 Dez., *A black theology of liberation* 199.

221 Dez., *God of the oppressed* 108.

222 T.a.p. 131.

223 T.a.p. 134-135.

Cone maakt duidelijk, dat de zwarte theologie volgens de maatstaven van de universitaire theologie een legitieme vorm van theologie is, een theologie die recht kan doen aan de globale resultaten van het historische onderzoek naar de geschiedenis van Jezus, zeker net zo goed als de universitaire theologie die we hiervoor besproken hebben. Jezus' solidariteit met de uitgestoten krijgt een zinvolle plaats in Cone's christologie, evenals zijn geloof in God als zijn 'abba'. Zijn dood wordt begrepen als samenhangend met en laatste uitdrukking van die solidariteit, zijn verrijzenis als hernieuwing van de belofte van de komst van het door hem al present gestelde koninkrijk van God. En tenslotte – en hierin is ze een stap vooruit ten opzichte van de universitaire christologieën die hiervoor besproken zijn – weet de christologie van Cone te voorkomen, dat in het formuleren van een antwoord op de vraag wat in het heden trouw aan Jezus en geloof in zijn God zou moeten betekenen, de actualiteit en de concreetheid die Jezus' spreken en handelen zo kenmerken, verloren gaan.

Dat komt, omdat de zwarte christologie in feite het actualiseringsschema achter zich gelaten heeft. Maar omdat zij nog wel blijft denken in termen van dit schema, blijft de relatie tussen de problemen van de zwarte gemeenschap en het spreken over Jezus van Nazaret wat ongemakkelijk. De geest van God wordt heel concreet ervaren, maar de zwarte theologie slaagt er niet goed in van hieruit de geschiedenis van Jezus op een nieuwe manier bloot te leggen, als een in haar context bij uitstek relevante en actuele geschiedenis.

3.4.2 De geest van Jezus de christus (bevrijdingstheologie)

De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie komt hier een beslissende stap verder. Zij slaagt er uiteindelijk in te laten zien, dat het engagement met armen en onderdrukten van belang is voor een juiste kijk op de geschiedenis van Jezus. Dit engagement doet haar Jezus op een zodanige manier zien, dat zijn gestalte zowel aan hedendaags belang als aan historische geloofwaardigheid wint. Zoals een bevrijdingstheoloog het uitdrukt: in hun engagement met verzet tegen lijden en onderdrukking zijn christenen in Latijns-Amerika op weg gegaan om een nieuw land te ontdekken en ze 'hebben ontdekt dat Jezus Christus voor hen uit en naast hen loopt.'²²⁴

De aanwezigheid van Jezus de christus is door de mensen in Latijns-Amerika altijd sterk gevoeld. Het enorme beeld van de triomferende Christus in de haven van Rio de Janeiro – bedoeld als tegenbeeld van het vrijheidsbeeld in de haven van New York – symboliseert zijn overweldigende presentie op het hele subcontinent. Het symboliseert tevens hoe nauw de relatie is tussen die overal aanwezige christus en de heersende macht. Onderzoekers hebben achterhaald, dat Jezus door Latijns Amerikanen enerzijds gezien wordt als de triomferende, machtige christus en anderzijds – en paradoxaal genoeg tegelijkertijd – als de machteloze lijdende van het kruisbeeld en de kruisweg. Beide beelden, hoe tegengesteld ze verder ook zijn, produceren bij de gelovigen onmacht tegenover de bestaande

224 J. Míguez Bonino, 'Introduction' 5-6; vgl. ook L. Schuurman, 'Christology in Latin America' 174-175.

situatie van lijden en zijn twee vormen van 'christologie van de onderdrukking': de christus van de gevestigde onmacht, van de resignatie die weigert te strijden, omdat hij altijd al vervreemd en verslagen is en de christus van de gevestigde macht, die een onderwerping suggereert zonder de noodzaak van strijd, omdat hij altijd al overwonnen heeft.²²⁵

De lijdende en machteloze armen van Latijns-Amerika identificeren zich vanzelfsprekend met name met de lijdende en machteloze christus. De bevrijdingstheologen zien deze identificatie – en de volksreligiositeit die er de uitdrukking van is – als een dubbelzinnig fenomeen, als zowel een uitdrukking van vervreemding als van zelfbewustzijn, als 'een obstakel voor de bevrijding en een aansporing tot leven en lijden in hoop'.²²⁶ In hun christologie zijn de bevrijdingstheologen erop uit Jezus de christus van de dubbelzinnigheid van dit beeld te bevrijden.²²⁷ Van de lijdende Jezus willen ze duidelijk maken, dat hij geleden heeft omdat hij tegen lijden en onderdrukking streed; ze willen een spiritualiteit van navolging van de *strijdende en dáárom lijdende Jezus*.²²⁸ Met het ontwerpen van een christologie willen de bevrijdingstheologen het theologische fundament van hun project duidelijk maken,²²⁹ dat volgens hen gelegen is in 'ons geloof in God, de God van het leven die zich openbaart in Jezus Christus'.²³⁰

De christologie heeft binnen de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie inmiddels al een duidelijke ontwikkeling doorgemaakt.²³¹ In een eerste fase probeerde men vooral de legitimiteit van de bevrijdingstheologie te laten zien door aan te tonen, dat er een relatie bestaat tussen de sociaal-politieke bevrijding waarvoor de bevrijdingstheologen en de met hen verbonden groepen christenen zich inzetten enerzijds en Jezus' optreden en zijn verkondiging van het koninkrijk van God anderzijds. Gutiérrez doet dit al in zijn 'Theologie van de bevrijding'²³² en de eerste echte christologie die in 1972 in het kader van de bevrijdingstheologie geschreven is, Leonardo Boff's 'Jesus Christo libertator', zet deze lijn voort. Boff

225 S. Trinidad, 'Christology, conquista, colonization' 60, vgl. verder J.D. de Araújo, 'Images of Jesus in the culture of the Brazilian people', G. Casalis, 'Jesus'; S. Galilea 'Aux racines de notre présent', S. Trinidad/J. Stam, 'Christ in Latin American Protestant preaching' Voor een – inmiddels uiteraard gedateerd – overzicht van de studies over het geloof in Jezus de christus in Latijns-Amerika, zie H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* 849-856

226 Zo Gilberto Giménez, gecit. t a p 854

227 P.N. Rugol, 'Popular christology' 68, vgl. D. Irrazaval, 'Le Christ souffrant, Seigneur des maltraités'

228 J.L. Caravias, 'Vers une religiosité christocentrique'; J. Casalis, 'Jesus' 76; G. Gutiérrez, *We drink from our own wells* 38-53 en het hele werk van J. Sobrino, maar met name *Jésus en Amérique Latine* 245-261. Vgl. ook het slotdocument van de vergadering van de Latijnsamerikaanse bisschoppenconferentie in 1979 in Puebla ([CELAM,] 'Evangelization in Latin America's present and future' no 170-219) en het commentaar daarop van J. Van Nieuwenhove (*Église et théologie à Puebla* 31-38).

229 Vgl. C. Duquoc, "Une unique histoire".

230 G. Gutiérrez, 'Spreeken over God' 40.

231 Vgl.: C. Bussmann, *Befreiung durch Jesus?*; G. Collet, 'Im Armen Christus begegnen', J. Van Nieuwenhove, 'Jésus Christ dans la réflexion chrétienne en Amérique Latine' Vgl. ook G. Gutiérrez, 'À la recherche des pauvres de Jésus-Christ'

232 G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 135-138, 170-176.

probeert aan te sluiten bij het project van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus in de westerse universitaire theologie en tegelijkertijd streeft hij nadrukkelijk naar een Latijnsamerikaanse christologie. Het specifiek Latijnsamerikaanse localiseert Boff in wat hij aanduidt als een vijfvoudig primaat: het primaat van het antropologische boven het ecclesiologische moment, van het utopische boven het feitelijke, van het kritische boven het dogmatische, van het sociale boven het persoonlijke en van de orthopraxis boven de orthodoxie.²³³ Want hij ziet de Latijnsamerikaanse situatie als een situatie, die in de eerste plaats om verandering, om een praktische bevrijding van vervreemding ten behoeve van alle mensen – en niet alleen van de kerk – vraagt.

Boff werkt dat vijfvoudige primaat uit in een beschrijving van Jezus Christus als 'bevrijder', en wel, zoals hij zegt, als 'bevrijder van de menselijke conditie'.²³⁴ De betekenis van deze titel wordt echter niet precies duidelijk. Het komt erop neer, dat Jezus volgens Boff spreekt en handelt vanuit een opvatting van het koninkrijk van God, waarin de mens totaal met zichzelf verzoend en van God vervuld zal zijn. Daar zal de mens bevrijd zijn van alle vormen van vervreemding, van pijn, haat, lijden en dood, maar ook van oorlog en onderdrukking. Boff maakt zo – in de lijn van de westerse universitaire theologie – duidelijk, dat de originaliteit van Jezus niet bestaat in het feit dat hij een aparte kerkelijke of religieuze sfeer vertegenwoordigt, maar in zijn authentieke menszijn, waardoor hij in staat was God in zijn dagelijks leven te zoeken en te vinden. Hij laat bovendien zien, dat de bevrijding die Jezus vertegenwoordigt ook politieke en economische momenten omvat.²³⁵ Deze twee inzichten vormen in de christologische discussie van de bevrijdingstheologie na hem het vanzelfsprekende uitgangspunt. Maar het globale schema, met behulp waarvan Boff een heel algemeen opgevatte menselijke vervreemding tegenover een even algemene opvatting van bevrijding stelt, blijkt uiteindelijk niet echt geschikt als startpunt voor een tegelijkertijd voor de Latijnsamerikaanse situatie zinvolle en concrete interpretatie van de resultaten van het onderzoek naar de historische Jezus. Het schema blijft vreemd staan tegenover het historische materiaal dat inmiddels over de geschiedenis van Jezus is verzameld. Vanuit dit schema lukt het Boff ook niet een concrete en levensnabije beschrijving te geven van de Latijnsamerikaanse werkelijkheid.²³⁶ Hij slaagt er, zoals gezegd, wel in de legitimiteit van sociaal-politieke vragen binnen een christologisch kader duidelijk te maken,²³⁷ maar hiermee is alleen het fundament van een christologie in bevrijdingstheologisch kader gelegd. Ze is er nog niet mee gerealiseerd. Boff heeft overigens later ook zelf de beperkingen van zijn christologie van 1972 gezien en geprobeerd ze te overwinnen.²³⁸

233 L. Boff, *Jesus Christus der Befreier* 212-215.

234 T.a.p. 52.

235 T.a.p. 63-75.

236 Voor deze kritiek, vgl. H. Brandt, 'Jesus Christus libertator'.

237 Voor een zelfde soort gerichtheid, zie I. Ellacuria, *Freedom made flesh*; J.P. Miranda, *Being and the messiah*.

238 L. Boff, 'Die Anliegen der Befreiungstheologie' 93-98; vgl. dez., *Jesus Christus der Befreier* 211-441.

Met het verschijnen in 1977 van Jon Sobrino's 'Christología desde américa latina' gaat de bevrijdingstheologische christologie de tweede fase in haar ontwikkeling in, een fase waarin de vragen, problemen en inzichten die het engagement van de bevrijdingstheologen met de armen oplevert, de geschiedenis van Jezus in een verrassend licht stellen en heel nabij doen zijn aan de Latijnsamerikaanse situatie. De coherentie tussen Jezus' handelen en spreken en het spreken en handelen van de zich tegen hun lijden, onderdrukking en uitsluiting verzettende armen ziet Sobrino in het gemeenschappelijk geloof dat eraan ten grondslag ligt, een geloof in God en in de komst van zijn koninkrijk. Dit geloof dat zij met Jezus delen, heeft het effect dat de armen God menen te kunnen ontmoeten in de uitgesloten: 'de vreemdeling, de ketter, de ritueel onreine, de zondaar, de misdeelde, de arme, de wees, de weduwe en de vijand.'²³⁹ Hun bevrijding is de wil van God. Sobrino's zienswijze geeft aan het handelen en spreken van Jezus in de eerste plaats een duidelijke relevantie binnen de context van de bevrijdingstheologen, maakt het binnen de strijd waarmee zij zich verbonden hebben tot iets dat de moeite waard is om aandacht aan te besteden, tot 'goed nieuws', tot evangelie. Maar deze zienswijze blijkt tegelijkertijd ook een goed uitgangspunt om het spreken en handelen van de historische Jezus in zijn samenhang te begrijpen. Jezus' opmerkelijke optreden ten gunste van zieken en hongerigen, van tollenaars en zondaars wordt begrijpelijk als consequentie van zijn overtuiging, dat in de bevrijding van deze op verschillende manieren uitgesloten het koninkrijk van God aanwezig is.²⁴⁰ Vanuit de overtuiging dat God in de uitgesloten wordt ontmoet is het ook duidelijk, dat de werkelijkheid enerzijds essentieel veranderd moet worden en dat werkelijke bevrijding daarom alleen maar goddelijke genade kan zijn, maar dat anderzijds de verwachting van een dergelijke bevrijding alleen geloofwaardig is wanneer men zich hier en nu volledig inzet voor de bevrijding van de armen. Zo wordt de logica zichtbaar van de combinatie van Jezus' bevrijdende optreden en zijn verwachting van het van God komende koninkrijk, dat het einde der tijden impliceert.²⁴¹

De inmiddels overleden Peruaanse theoloog Hugo Echegaray heeft geprobeerd nog dieper dan Sobrino door te dringen in de concrete geschiedenis van Jezus.²⁴² Hij plaatst Jezus' leven in de context van de economische en sociaal-politieke verhoudingen in het Palestina van zijn tijd. Het doel hiervan is te achterhalen, in hoeverre Jezus' spreken en handelen inderdaad de hem omgevende werkelijkheid veranderden om zo te kunnen nagaan, in welke zin de praxis van christenen nu veranderend zou kunnen en moeten zijn.²⁴³ Evenals Sobrino is Echegaray van mening, dat Jezus' conceptie van het koninkrijk van God – en, voegt Sobrino hieraan toe, zijn geloof in de God van het koninkrijk – de gerichtheid op God ten

239 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* 207; dez., *Jésus en Amérique Latine* 63.

240 Dez., *Christology at the crossroads* 46-61; dez., *Jésus en Amérique Latine* 30-43, 117-124.

241 Vgl.: dez., *Christology at the crossroads* 66; dez., *The true church and the poor* 138-156.

242 Voor verdere beschrijvingen van de historische Jezus in een bevrijdingstheologische context, vgl. J.S. Croatto, *Exodus* 48-66; I. Ellacuría, 'The political nature of Jesus' mission'; S. Galilea, 'Jesus' attitude towards politics'.

243 H. Echegaray, *The practice of Jesus* 15.

nauwste verbindt met een gevoeligheid voor de problemen van de armen. Jezus' tegenstanders vragen hem voortdurend om een teken van zijn goddelijke zending, maar herkennen de door hem gegeven tekens niet als zodanig, omdat ze niet in staat zijn een dergelijke nauwe verbinding te zien tussen Gods aanwezigheid en het ongedaan maken van heel concreet, alledaags lijden. De God van Jezus is slechts kenbaar in diens handelen ten gunste van armen en zieken, tollenaars en zondaars.²⁴⁴ Het is in de volgens de gebruikelijke logica volkomen onlogische keuze ten gunste van hopelosen, dat volgens de bevrijdingstheologen het genadekarakter, het van buiten komende, het eschatologische karakter van Gods koninkrijk duidelijk wordt. In de keuze voor de lijdenden is, zo zou men kunnen zeggen, het koninkrijk van God als afwezig en toekomstend in de geschiedenis aanwezig.²⁴⁵

Vanuit hun engagement met het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting kunnen de bevrijdingstheologen dus de resultaten van het historische onderzoek goed in een samenhangend beeld integreren. Hun beeld van Jezus werpt echter ook weer licht op de situatie waarin zij zichzelf bevinden en op de vraag hoe ze zich daarbinnen moeten opstellen. Zij zien een duidelijke coherentie tussen hun eigen verbondenheid met het verzet van armen en onderdrukten en de grondoptie van Jezus' leven, die Sobrino aanduidt als zijn geloof. Echegaray meent de uitgangspunten die Jezus' levenspraxis beheersen als volgt te kunnen stellen tegenover die van het Romeinse keizerrijk waarbinnen hij leeft:²⁴⁶

niveau van praxis	messiaanse praxis van Jezus	praxis van het keizerrijk
economisch niveau (productie en circulatie van goederen)	gave gemeenschap met de armen overvloed	accumulatie beperkte welvaart schuld schaarste
politiek niveau (leiding geven, sociale macht)	dienst gelijkheid waarachtige macht	overheersing verdeeldheid in klassen geweld trouweloze macht

244 T a p 83-84, voor het conflict dat daardoor ontstaat, vgl J Sobrino, 'The epiphany of the God of life in Jesus of Nazareth'

245 Vgl de redenering van Segundo op grond van het geloof in een concrete waarde – bevrijding van de arme – wordt verkondiging van geloof in het 'transcendente datum' – koninkrijk van God – tot evangelie, tot goed nieuws. Vgl zijn *Jesus of Nazareth yesterday and today* I, 72-74, II 8-9.

246 H. Echegaray, *The practice of Jesus* 96

niveau van praxis	messiaanse praxis van Jezus	praxis van het keizerrijk
ethisch-sociaal niveau (waarden)	vrijheid, inspanning broederlijke liefde koninkrijk Gods	verlammende vrees, egoïsme keizerrijk
	'nieuwe mens' leven	'oude mens' dood

De messiaanse praxis van Jezus zou volgens Echegaray door christenen nu moeten worden nagevolgd.

Het is echter de vraag, of op deze manier het verschil tussen de situatie van Jezus en die van de bevrijdingstheologen voldoende wordt verdisconteerd. Sobrino is daarom voorzichtiger in het formuleren van datgene waarin christenen nu Jezus precies zouden moeten navolgen. Hij benadrukt, dat Jezus' handelen en spreken, zijn concrete keuzes niet moeten worden gemiteerd, maar dat Jezus moet worden nagevolgd in het geloof dat God in de armen en uitgesloten ontmoet, een geloof dat echter telkens in de geschiedenis een andere gestalte aanneemt en andere praktische consequenties heeft.²⁴⁷ De vraag wat er gedaan moet worden in een concrete situatie kan volgens Sobrino niet beantwoord worden door naar Jezus te kijken. Dat kan alleen een analyse van die situatie duidelijk maken. Maar het is de navolging van Jezus' geloof, dat God te vinden is in verbondenheid met armen en uitgesloten, het is de solidariteit met het verzet van armen en onderdrukten tegen hun lijden die bepaalt, op welke manier de situatie wordt geanalyseerd, die uitmaakt wat voor gebruik er daarbij van de beschikbare sociaal-wetenschappelijke instrumentaria wordt gemaakt en die de analyse als theologisch kwalificeert.²⁴⁸

Juan Luis Segundo is de bevrijdingstheoloog die, met name in zijn driedelige 'El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret' uit 1982,²⁴⁹ het sterkst de concreetheid benadrukt van Jezus' optreden, zijn spreken en handelen. Jezus belichaamt niet een algemeen geloof of een bepaald godsbeeld, hij doet heel concrete dingen in de naam van de God die hij als vader verkondigt. Dit betekent voor Segundo, dat men alleen maar trouw kan zijn aan de christelijke boodschap door zelf, in de eigen context, even concreet en duidelijk voor de maatschappelijk uitgestoten te kiezen als Jezus deed in zijn context en hij bekritiseert op dit punt de westerse

247 J. Sobrino, *Christology at the crossroads* 124-125

248 Dez., *Christology at the crossroads* 108-145

249 In vijf delen in het Engels verschenen als *Jesus of Nazareth yesterday and today*.

christologieën scherp.²⁵⁰ Het betekent volgens Segundo echter ook, dat Jezus volledig kind van zijn tijd was met alle beperkingen vandien. Hij meent, dat onze kennis van de maatschappelijke verhoudingen en ons instrumentarium om deze kennis op te doen ons juist op het punt van het effectief optreden ten gunste van maatschappelijk uitgesloten en enorm veel meer mogelijkheden geven dan Jezus en zijn eerste volgelingen hadden, en hij benadrukt daarom sterker nog dan Sobrino dat, willen wij in onze situatie aan Jezus trouw blijven, wij hem niet moeten imiteren, maar iets anders moeten doen dan hij.²⁵¹

Het beeld dat Segundo van de historische Jezus reconstrueert, komt sterk overeen met dat van Sobrino en Echegaray, al legt hij hier en daar een ander accent. Hij vindt het echter gevaarlijk om vanuit een dergelijke reconstructie te snel conclusies te trekken voor de eigen christelijke praxis. Wie teveel van de nabijheid van de praxis van Jezus en die van de huidige gelovigen uitgaat, die ziet de afstand over het hoofd en kan de vraag naar de coherentie tussen beide – door hun uiteenlopende situatie uiteraard in hun concreetheid sterk verschillende – vormen van praxis niet goed meer stellen. Sobrino en Echegaray maken plausibel, dat er een nauw verband bestaat tussen het geloof van Jezus en dat van de zich tegen hun lijden en onderdrukking verzettende armen en dat Jezus daarom vanuit dat geloof goed te begrijpen en te reconstrueren valt. Segundo waarschuwt voor de illusie, dat die nabijheid de historische afstand zou elimineren, een illusie die het bovendien onmogelijk maakt dat de historische Jezus als criterium tegenover het geloof van christenen blijft functioneren.

3.4.3 De geest van de verrezene (Zuidafrikaanse zwarte theologie)

Tegen het einde van 1989, als ik deze regels schrijf, lijkt er enige verandering in te komen, maar de situatie binnen de Zuidafrikaanse apartheidsstaat is er lange tijd één geweest van vrijwel totale uitzichtloosheid. Het volgende citaat maakt het tragische en paradoxale van de situatie goed duidelijk. Het is afkomstig uit een oproep van de Zuidafrikaanse raad van kerken om te bidden voor het verdwijnen van 'de tirannieke structuren van onderdrukking van de huidige machthebbers in ons land, die volharden in de weigering acht te slaan op de roep om gerechtigheid, zoals die tot uiting komt in het Woord van God zoals dat verkondigd wordt door de kerk.'

'Soweto, 16 juni 1976 is Zuid-Afrika's meest machtige symbool van zwart verzet. Ongeveer zevenhonderd mensen werden gedood en honderden meer raakten gewond in onlusten die zich al snel naar andere plaatsen uitbreidden en het hele land omvatten.'²⁵²

250 J.L. Segundo, *Jesus of Nazareth yesterday and today* II, 13-39.

251 T.a.p. 83. Volgens Segundo was bijvoorbeeld Paulus' prediking van de rechtvaardiging door het geloof alleen zijn manier om in zijn context trouw te blijven aan Jezus' verkondiging van het koninkrijk van God; vgl. dez., *Jesus of Nazareth yesterday and today* III.

252 'Theological rationale' 25.

Het belangrijkste symbool van zwart verzet is een opstand, die als tastbaar resultaat niets anders dan zeventienhonderd doden opleverde! De oproep van de raad van kerken wijst op de continuïteit in de geschiedenis van de zwarte Zuidafrikanen: op verzet wordt onmiddellijk met gewelddadige repressie gereageerd. Op 21 maart 1960 werden honderdtachtig mensen in Sharpsville gedood, in 1984 viel opnieuw een groot, nog onbekend aantal doden. Voor de zwarte theoloog Allan Boesak voert dit tot een dilemma. Hij vraagt zich af: 'Heb ik het recht de jongeren en anderen te vragen door te gaan met geweldloze acties, terwijl ik weet dat zij meedogenloos door het leger en de politie neergemaaid zullen worden...?'²⁵³

Toch blijven de zwarte theologen benadrukken, dat de situatie niet hopeloos is, dat 'echte vrede en echte verzoening ... niet alleen menselijk [zijn]; ze zijn ons beloofd en verzekerd.'²⁵⁴ De prijs van de inzet voor bevrijding is weliswaar hoog, maar het einde ervan is nabij.²⁵⁵ De zwarte theologie ziet het als de taak van de kerk, in Zuid-Afrika de hoop levend te houden in een situatie die nauwelijks kans lijkt te bieden op verandering.²⁵⁶ Zij doet dit onder andere door in haar christologie nadrukkelijk het thema van de verrijzenis uit de doden ter sprake te brengen en ook, in dit kader, het lijden en sterven van Jezus de christus en het symbool hiervan, het kruis.

We hebben gezien, dat voor de westerse universitaire theologie de verrijzenis terugverwijst naar het leven van Jezus. God definieert zichzelf in de verrijzenis als de 'abba' die Jezus in woord en daad verkondigt. Met zo'n God heeft het zin zich ook na Jezus' lijden en dood in te zetten voor zijn 'zaak' en zijn handelen, waarin hij het rijk Gods present stelt, na te volgen. De emancipatietheologen slagen er beter dan de westerse theologen in, die God van Jezus in hun eigen situatie werkelijk te ontmoeten, juist omdat zij de werkelijkheid bekijken in verbondenheid met verzet tegen lijden en onderdrukking, zo meen ik aan de hand van de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie duidelijk te hebben gemaakt. Ze slagen er om dezelfde reden beter in inzichtelijk te maken, waarom het ook na het lijden en de dood van Jezus en van zoveel van zijn volgelingen, nog zinvol is zich in te zetten voor zijn 'zaak'.

Voor de zwarten in Zuid-Afrika is de lijdende, aan het kruis stervende Jezus van Nazaret heel herkenbaar. Hij lijdt en sterft zoals zij, hij is één van hen, hij hoort tot de mensen voor wie het hele leven 'één lange goede vrijdag' is.²⁵⁷ De zwarten weten uit ervaring, dat degene die zich tegen het kwaad verzet naam en status, eigendom en familie, en zelfs het leven verliest.²⁵⁸ In verbondenheid met degenen die dat risico lopen, zien de zwarte theologen het bevrijdende van het feit dat het

253 A. Boesak, *Als dit verraad is ben ik schuldig* 20.

254 Zo het zgn. 'Kairos-document', *Het uur van de waarheid* 53.

255 A. Boesak, *Als dit verraad is ben ik schuldig* 152.

256 D. Tutu, *The voice of one crying in the wilderness* 35-36.

257 M. Buthelezi, 'Violence and the cross' 53. T.A. Mofokeng (*The crucified among the crossbearers* 27-29) meldt hoe centraal 'goede vrijdag' in het religieuze leven van de Zuidafrikaanse zwarten is.

258 Z. Kameeta, 'Christus in der schwarze Theologie' 29.

leven van Jezus een leven was waar lijden en dood een integraal onderdeel van uitmaakten en God juist deze Jezus van de dood heeft doen opstaan. Dit maakt hun duidelijk, dat ze hun lijden en hun sterven op zich kunnen nemen in de wetenschap, dat er een pasen is na hun goede vrijdag, dat de macht om te doden niet het laatste woord heeft, maar dat ook wie gedood wordt zijn of haar contact met de uiteindelijke overwinning niet definitief verliest.²⁵⁹

Dit geeft de zwarte Zuidafrikaanse theologie affiniteit met het wereldbeeld van de joodse en vroeg-christelijke apocalyptiek, die achter de huidige onheilsgeschiedenis Gods werkzame oordeel ziet, dat uiteindelijk zijn getrouwen tot heil zal strekken. Takatso Mofokeng, wiens opvattingen in het vorige hoofdstuk geparafraseerd zijn, komt tot de volgende geschiedenistheologie:²⁶⁰

‘Wat onmiddellijk in het oog springt, is een negatief totaalbeeld van de staat van de mensheid en de situatie van de wereld. Op een dieper niveau, dat wil zeggen op een christologisch niveau, is Jezus Christus zichtbaar en herkenbaar als lijdende gekruisigde in lijdende onderdrukten en hun kruisiging. Dit is de ene kant van de dieptedimensie van de geschiedenis. Aan de andere kant laat de geschiedenis de onderdrukkers en uitbuiters van gisteren en vandaag zien als uiteindelijk uiteengejaagd en gebroken, want zij zijn als overweldigers van Gods heerschappij over zijn schepping van het begin af aan geoordeeld. Positief wordt en zal Gods heerschappij worden gerealiseerd door het opheffen van de lijdende en gekruisigde slachtoffers van de wereld, de opkomst van christelijke solidariteit met de onderdrukkten, de vernietiging van onmenselijke structuren en inspanningen voor een staat, waarin vrijheid en gerechtigheid heersen.’

Allan Boesak schrijft vanuit een soortgelijke geschiedenistheologie een commentaar op de apocalyps van Johannes. Dit doorgaans als moeilijk toegankelijk beschouwde bijbelboek blijkt hem in zijn situatie zeer na te staan. Hij beschouwt het als getuigenis van mensen die vervolgd worden om hun geloof

‘in Jezus de messias, die heer is in strijd en overwinning, die het lam is dat geslacht werd en tegelijkertijd de ruiter op het witte paard. Hij staat zelf midden in de strijd met en voor zijn kerk. Het is dit geloof dat niet probeert te ontkomen aan het lijden, dat het gevolg is van de strijd voor het evangelie, noch dit lijden verheerlijkt in een slinkse poging tot zelfverheerlijking, maar standvastig weigert toe te zien hoe de verstikkende angst voor de dood het leven beheerst. Want temidden van dit alles blijven wij onwankelbaar geloven dat ondanks alles, en tegen alles in, Jezus Christus onze heer is.’²⁶¹

259 M. Buthelezi, ‘Violence and the cross’ 51-53; T.A. Mofokeng, *The crucified among the cross-bearers* 23, 33; D. Tutu, ‘Versöhnung ist unteilbar’ 53-55.

260 T.A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers* 211-212.

261 A. Boesak, *Troost en protest* 29.

Zo heeft het geloof in de God die Jezus van de doden heeft doen opstaan en zich op deze manier identificeert met Jezus' leven ten gunste van armen en uitgestoten, in de emancipatietheologieën een veel direktere relevantie dan in de universitaire theologie. Het geloof dat de 'zaak' waarvoor zij zich inzetten doorgaat en de moeite waard is, ondanks de macht van de machthebbers om te doden, is voor veel van de mensen waarmee zij verbonden zijn de enige manier om nog perspectief te zien en hoop te hebben. De verrijzenis van de Jezus die gestorven is en geleden heeft vanwege zijn strijd tegen het kwaad, is voor hen daarom een zaak van levensbelang. Alleen als er leven uit de dood mogelijk is, is de strijd tegen onderdrukking niet zinloos en kan de geest van het verzet tegen lijden levend blijven.²⁶²

3.4.4 Het kwalitatief nieuwe van de geest (feministische theologie)

Onder feministische theologen is het een omstreden vraag, of en hoe men over Jezus van Nazaret als de christus moet spreken. Het feit dat het een man is die in de christelijke theologie als messias en verlosser wordt voorgesteld en de gevolgen die dit voor vrouwen heeft gehad en nog heeft, maakt het voor velen van hen moeilijk om niet vol afkeer over hem te zwijgen. Sommigen doen dit ook. Anderen beantwoorden de vraag of deze man een verlosser van vrouwen kan zijn, onder bepaalde voorwaarden met 'ja' en ondernemen pogingen, hun begrip van Jezus de christus te expliciteren.

In het begrip van de meeste feministische theologen speelt de historische figuur Jezus van Nazaret een geringe rol. Zij concentreren zich op de traditionele christologie en proberen deze zo te veranderen, dat het theologisch spreken over Jezus de christus betrekking heeft op een figuur, die ook door vrouwen kan worden herkend als belichaming van Gods verlossing en bevrijding. Alleen Elisabeth Schüssler Fiorenza heeft daarbij ook geprobeerd een reconstructie van de geschiedenis van Jezus en zijn volgelingen te maken, die vergelijkbaar is met de reconstructies die tot dusver in dit hoofdstuk aan de orde zijn geweest. Haar conclusies over het door Jezus verkondigde koninkrijk van God en zijn houding tegenover de uitgestoten, komen globaal genomen overeen met die van de theologen van de 'nieuwe vraag' naar de historische Jezus en van de andere emancipatietheologen.²⁶³ Het bijzondere van haar beeld van Jezus is echter, dat zij als feministisch theoloog benadrukt, dat hij door zijn praxis in feite een nieuwe inclusieve gemeenschap in het leven roept als voorafbeelding van het koninkrijk en veel aandacht heeft voor de rol van vrouwen binnen die gemeenschap. Ze benadrukt hun speciale positie temidden van de armen, de zieken en de zondaars, waar Jezus' spreken en handelen in de eerste plaats op gericht is, en laat zo zien wat Jezus' spreken en handelen juist voor vrouwen betekent. Ze verzet zich tegen de in haar ogen onhistorische opvatting dat Jezus een 'feminist' was, maar ook tegen het idee dat de arme en zieke vrouwen en de zondaressen waarover het

262 Dat wordt ook sterk benadrukt door Sobrino. Vgl. mijn 'Jon Sobrino, een bevrijdingstheoloog aan een universiteit'.

263 E. Schüssler Fiorenza, *In memory of her* 110-130.

evangelie spreekt, slechts de hoop op Gods koninkrijk representeren van armen, zieken en zondaars en dat hun vrouw-zijn daarom verder van geen belang zou zijn.²⁶⁴ Schüssler Fiorenza benadrukt, dat zij die hoop precies als vrouwen representeren en dat het specifieke hiervan niet zo maar mag worden vergeten.²⁶⁵ Ze meent dat Jezus' optreden, en het rijk van God dat hij hiermee verkondigt en present stelt, haaks staan op de patriarchale machtsstructuren van zijn tijd, waarbij mannelijke machthebbers heersen over vrouwen, kinderen, armen en slaven. Deze machtsstructuren zijn niet alleen belichaamd in de manier waarop de samenleving als geheel is georganiseerd, maar ook en met name in de structuur van het patriarchale huishouden, waar iedereen – vrouw, kind en slaaf – aan de 'huisvader' ondergeschikt is en alleen hij zijn (!) huis naar buiten toe kan vertegenwoordigen. Sporen van de bijzondere uitwerking van Jezus' optreden op vrouwen, hun leven en hun zelfbegrip ziet Schüssler Fiorenza in het nieuwe testament, behalve in de nadrukkelijke vermelding van vrouwen die Jezus volgen of die in de jonge kerk belangrijke plaatsen hebben, in de evangelieteksten over de geoorloofdheid van echtscheiding die volgens haar de gelijkheid van vrouwen en mannen benadrukken, in het gebod om huis en familie achter te laten in dienst van het koninkrijk van God dat het gebrek aan respect voor de patriarchale structuren binnen de Jezusbeweging laat zien en in het verbod om iemand op aarde 'vader' te noemen omdat alleen God vader is, wat het anti-patriarchale ethos van de volgelingen van Jezus uitdrukt.²⁶⁶

In deze overgeleverde teksten zijn volgens Schüssler Fiorenza slechts sporen te vinden van de anti-patriarchale uitwerking op vrouwen van het optreden van Jezus. Nadrukkelijk stelt zij vast, dat het openbaringsmoment in de geschiedenis van Jezus van Nazaret, de doorbraak van het bestaande patriarchaat die zijn spreken en handelen betekenden, niet zomaar in de overgeleverde teksten te vinden is. Deze licht slechts op voor wie verbonden is met wat zij noemt de vrouwenkerk, met 'de hedendaagse strijd van vrouwen tegen racisme, seksisme en armoede als onderdrukkende patriarchale systemen'.²⁶⁷ Wat dit betreft staan haar opvattingen heel dicht bij die van Benjamin, hoewel ze hem nergens citeert. Slechts vanuit engagement met de vrouwenstrijd is volgens haar de geschiedenis van de vergeten voormoeders te reconstrueren en is de heersende geschiedenisopvatting te doorbreken, die de machthebbers en de mannen als de makers van de geschiedenis ziet.

Deze geschiedenisopvatting heeft zich verschanst in en bepaalt de visie van de toonaangevende bijbelcommentaren, de bijbelvertalingen en ook, zo beklemtoont Schüssler Fiorenza, de tekst van de bijbel zelf. Het proces waarin de nieuwtestamentische teksten werden neergeschreven en waarin bepaalde geschriften norma-

264 Vgl. voor die eerste opvatting m.n. L. Swidler, 'Jesus was a feminist'; voor die laatste opvatting L. Schottroff, 'Frauen in der Nachfolge Jesu' 106.

265 E. Schüssler Fiorenza, *In memory of her* 142-143.

266 T.a.p. 140-151; vgl. ook E. Moltmann-Wendel, *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit* 16-17.

267 E. Schüssler Fiorenza, *Bread, not stone* 14.

tief werden en tot canon werden verklaard, was volgens haar tevens een strijd tussen enerzijds inclusieve en anderzijds op hiërarchie en op uitsluiting van vooral vrouwen gebaseerde vormen van christendom. En deze laatste hebben het al in het nieuwe testament gewonnen. Van de inclusieve vormen zijn alleen nog sporen te vinden van waaruit met veel moeite en vooral ook veel fantasie een enigszins samenhangend beeld gereconstrueerd kan worden. Dit probeert Schüssler Fiorenza te doen. In haar verbondenheid met de strijd van vrouwen nu tegen het patriarchaat is ze in staat de geschiedenis van de voorgangsters in deze strijd te reconstrueren en uit de greep van een patriarchale geschiedenisopvatting te bevrijden.²⁶⁸ Zo ontdekt Schüssler Fiorenza nieuwe aspecten van de geschiedenis van Jezus van Nazaret en zijn eerste leerlingen. Haar verbondenheid met de vrouwenstrijd zorgt ervoor, dat haar zaken opvallen die doorgaans over het hoofd worden gezien, zaken die zich zowel goed laten rijmen met de inzichten die het historisch-kritische onderzoek eerder heeft opgeleverd als tot een nieuw inzicht in de historische figuur Jezus van Nazaret, van zijn context en van de kerkgeschiedenis daarna leiden. Vanuit haar engagement komt ze tot een tegelijkertijd plausibel en innoverend beeld van de eerste eeuw van het christendom. En via hetzelfde feministisch geïnspireerde historisch-kritische onderzoek slaagt ze erin, de verwantschap bloot te leggen tussen de strijd van vrouwen nu en die van vrouwen in de vroege kerk. Vrouwen die leerlingen van Jezus werden en zich verzetten tegen tendensen tot patriarchalisering van de kerk aan de ene kant en vrouwen die zich nu tegen patriarchale overheersing in samenleving en kerk verzetten, zich als christenen willen blijven verstaan en zich als 'vrouwenkerk' aaneensluiten aan de andere kant, maken gelijksoortige ervaringen door. Beide groepen voeren dezelfde strijd voor een leerlingenschap van gelijkheid.²⁶⁹

Schüssler Fiorenza is dus in staat een tegelijkertijd historisch verantwoord en relevant beeld van Jezus van Nazaret als de christus te reconstrueren. Net als Segundo legt ze er hierbij de nadruk op, dat het beeld wat men van Jezus heeft het geloof van de gelovigen niet moet vastleggen en doen verstarren. Zijn optreden en de schriftelijke getuigenis daarvan in het nieuwe testament moet volgens Schüssler Fiorenza niet gaan functioneren als eeuwig gelijkblijvend en telkens opnieuw te imiteren 'archetype', maar als een telkens in veranderende omstandigheden tot andere daden inspirerend 'prototype'.²⁷⁰ De strijd tegen onderdrukking, tegen het patriarchaat vraagt telkens concrete keuzes en concrete strategieën, afgestemd op de specifieke omstandigheden. Alleen daarom al kan volgens Schüssler Fiorenza niet het overgeleverde beeld van Jezus zonder meer het uitgangspunt zijn voor het handelen hier en nu en kan alleen een levende solidariteit met de strijd van vrouwen in het heden die overlevering tot een 'prototype', tot een dynamisch en dynamiserend voorbeeld maken.

268 T.a.p. 93-115; vgl. dez., *In memory of her* 1-96.

269 Dez., *Bread, not stone* 153 nt. 21; voor de strijd in de nieuwtestamentische kerk, vgl. dez., *In memory of her* 160-342.

270 T.a.p. 33-34.

3.4.5 Besluit

Ik meen in deze paragraaf te hebben laten zien, dat emancipatietheologen vanuit hun engagement een beeld van de geschiedenis van Jezus van Nazaret kunnen geven, dat recht doet aan de resultaten van het historisch-kritisch onderzoek en daaraan zelfs nog eigen inzichten toevoegen. Tegelijkertijd slagen ze erin te laten zien, dat de herinnering aan die geschiedenis in hun eigen context uiterst relevant is, dat vanuit deze geschiedenis een heel bepaald licht valt op hun eigen geschiedenis. Op deze manier doorbreken ze de aporie van de universitaire theologie die de vorige paragraaf signaleerde, de schijnbaar onoverkomelijke moeilijkheden waarin ze raakt wanneer ze haar oorspronkelijke christologische intentie probeert waar te maken: de reconstructie van een beeld van Jezus de christus dat tegelijkertijd werkelijkheidsgetrouw is en relevant voor mensen op het huidige moment in de geschiedenis.

Rosemary Ruether noemt vanwege de verbondenheid van de hedendaagse ervaring met de kijk op het verleden die haar karakteriseert, de feministische christologie een 'geest-chistologie'. Zij schrijft:²⁷¹

'Een geest-christologie legt geen scheiding aan tussen de historische, voltooid-verleden Christus en de voortgaande geest. In plaats daarvan wordt Christus gezien als een macht die nog steeds geopenbaard wordt in mensen, zowel mannen als vrouwen, in het heden. Christus wordt gelocaliseerd in een nieuwe mensheid, die het toekomstig potentieel van verlost leven ontsluit. De werkelijkheid van Christus is niet voltooid in het verleden, maar wordt nog steeds geopenbaard in het heden.'

Ik denk duidelijk te hebben gemaakt, dat de emancipatietheologen uit zijn op een geest-christologie in de zin waarin Ruether dit woord gebruikt, al gebruiken ze zelf andere termen. Het gaat hen uiteindelijk om een openbreken van de christologie naar de ontsluiting van de aanwezigheid van de geest van de levende God in de geschiedenis, de geschiedenis van lijden, verzet en strijd voor bevrijding. Opdat de geest van deze strijd herkend wordt als de geest van de God van Jezus christus. Opdat Jezus zichtbaar wordt als degene die deze strijd in eerste instantie voor niets leek te zijn aangegaan, maar die in de verrijzenis de eerst-bevrijde uit onderdrukking, lijden en dood werd en de christus, de 'voorganger' van allen die op bevrijding uit zijn, de eerstgeborene van de nieuwe schepping die Gods koninkrijk is. En opdat de God die hij in woord en daad als zijn 'abba' verkondigde zichtbaar wordt als oorzaak en doel van het verlangen naar bevrijding, die in dit verlangen zelf met haar geest aanwezig is.

Maar om deze aanwezigheid bloot te leggen is meer nodig dan alleen een confrontatie met de joodse en christelijke traditie. De geest van de 'abba'-God van Jezus de christus moet immers ontmoet worden in de geschiedenis, in de

271 R.R. Ruether, *Sexism and God-talk* 131 Hetzelfde geldt volgens Ruether voor de bevrijdingstheologie, zie haar *De laaisten zullen de eersten zijn* 26-40 Vgl. verder P. Wilson-Kastner, *Faith, feminism and the Christ* 91-92

sociaal-politieke werkelijkheid. Daarom gaan de emancipatietheologen niet alleen in discussie met andere vormen van theologie, maar ook met sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën. Wat de plausibiliteit is van hun stellingname op dit punt, wordt in het volgende hoofdstuk onderzocht.

4 Zoeken naar sporen van de geest

Maatschappijanalyse in de emancipatietheologieën en in de universitaire theologie

Uiteindelijk gaat het in het christelijk geloof niet om de geschiedenis van Jezus. Aan het begin van de Handelingen van de apostelen staat het verhaal van de opname ten hemel van de gestorven en verrezen Jezus. En tegen de leerlingen die hem nastaren, wordt door twee hemelse boodschappers gezegd: 'Mannen van Galilea, wat staan jullie naar de hemel te kijken?!' (Hnd 1, 11). Aan het slot van het Marcus-evangelie worden de vrouwen die gekomen waren om Jezus' lijk te verzorgen, gemaand niet te lang bij het door hem verlaten graf te blijven: 'Ga aan zijn leerlingen en aan Petrus vertellen dat hij jullie voorgaat, zoals hij jullie gezegd heeft' (Mc 16, 7). Niet Jezus' leven op zich moet na zijn dood centraal staan, niet de herinnering aan wat hij gedaan en gezegd heeft. Het gaat uiteindelijk om een nieuw leven, in zijn geest en door hem mogelijk gemaakt.

De emancipatietheologen gaat het evenmin om het verleden, om een nieuw begrip van de christelijke traditie op zich. De christologie die in het vorige hoofdstuk centraal stond, is weliswaar het theologisch fundament van hun project, maar is niet de kern ervan. De christologie is een manier om iets te zeggen over de drieëne God van de geschiedenis. De emancipatietheologen verduidelijken ermee, vanuit welk gezichtspunt zij menen als christelijke theologen de geschiedenis en de eigen plaats hierin te moeten interpreteren, op welke manier zij Gods aanwezigheid erin waarnemen. Evenals de studie van wat hij een 'monade' noemt voor Walter Benjamin een manier is om zicht te krijgen op de eigen historische positie.

Benjamin zoekt, evenals aan hem verwante filosofen als Max Horkheimer (1895-1973) en Theodor W. Adorno (1903-1969), in de jaren twintig en dertig van deze eeuw in westerse context naar wegen om de blokkades te doorbreken, die verhinderen dat mensen de werkelijkheid waarnemen in haar lijden, haar nood en haar roep om bevrijding. Lijdenservaringen worden volgens hen door de moderne westerse cultuur systematisch verdrongen en dit maakt het mogelijk, dat grote groepen mensen worden onderdrukt zonder dat ze zich verzetten, zonder dat ze zelfs hun eigen onderdrukking als zodanig waarnemen. Het Duitse fascisme maakt hun vanaf 1933 op een afschuwelijke manier duidelijk, hoezeer onderdrukten zelf actief aan hun onderdrukking kunnen bijdragen. Benjamin meent, dat heden en verleden het in het licht van elkaar mogelijk maken, om de roep om bevrijding in de geschiedenis waar te nemen, de eigen historische situatie te zien als 'Dialektik im Stillstand', als vervuld van hoop en verlangen. Want de 'Jetzt-

zeit', waarin heden en verleden volgens hem samenvallen, is ten diepste een overeenkomst in verlangen en hoop.¹

Het vorige hoofdstuk heeft laten zien, dat er bij de emancipatietheologen een zelfde soort lezing plaatsvindt van geschiedenis en traditie enerzijds en de eigen werkelijkheid anderzijds, in het licht van elkaar. Bij de emancipatietheologen is het beginpunt een kwalitatief nieuwe ervaring van de eigen situatie, iets dat kan worden gethematiseerd als een nieuwe godsontmoeting. Deze nieuwe godsontmoeting maakt tegelijkertijd zowel een nieuwe interpretatie van het heden als een nieuwe interpretatie van de gelovige en theologische traditie mogelijk, maakt het mogelijk de 'Jetztzeit' waar te nemen waarin traditie en heden samenvallen. In het vorige hoofdstuk ben ik uitvoerig ingegaan op de vraag, wat dit betekent voor het beeld van het centrale element in de christelijke traditie, de geschiedenis van Jezus als de christus van God. Ik meen dat daarbij zowel de nieuwigheid als de plausibiliteit van dat beeld gebleken is. Daarmee ligt het voor de hand te menen, dat de universitaire theologie zich moet aansluiten bij het project van de emancipatietheologen teneinde de pretentie van de christelijke traditie waar te maken en de bevrijdende God van de geschiedenis ter sprake te brengen.

In dit hoofdstuk staat het beeld centraal dat de emancipatietheologen van de eigen situatie hebben en, vooral, het gebruik dat ze maken van methoden van sociale analyse. Ik wil nagaan, hoe hun godsontmoeting in hun context hen, en via hen ook de westerse universitaire theologen, in staat stelt hun eigen positie en de relatie met de God van de geschiedenis beter te doordenken. Hoe vernieuwend is hun omgang met de sociale werkelijkheid en met vormen van sociale analyse? En is deze omgang net zo plausibel volgens universitair-theologische maatstaven als hun interpretatie van de traditie? Om deze vragen te beantwoorden, ga ik in op datgene wat de emancipatietheologen zeggen over hun eigen historische positie en de discussie die ze hierbij voeren met de sociale filosofie en de sociale wetenschappen (4.2). Vervolgens ga ik na wat de verhouding is tussen het werk van de emancipatietheologen en datgene wat er onder westerse universitaire theologen al doordacht is op het punt van de relatie tussen theologie en sociale analyse en geef ik aan, in welke zin het werk van de emancipatietheologen een kwalitatieve stap vooruit betekent (4.3). Tot slot van dit hoofdstuk probeer ik dan met behulp van het verzamelde materiaal, globaal de contouren aan te geven van een beeld van de mondiale verhoudingen, dat tegelijkertijd een sociaal-wetenschappelijk en een theologisch karakter heeft en waarbinnen zowel de context van de emancipatietheologieën als die van de westerse universitaire theologie geplaatst kunnen worden (4.4). In een volgende hoofdstuk werk ik een aantal consequenties van dit beeld uit voor het denken over de plaats van de universitaire theoloog tussen kerk en wetenschap in de westerse samenleving.

1 Vgl. voor 'Dialektik im Stillstand' bij Benjamin: R. Tiedemann, 'Einleitung des Herausgebers'. Voor de duidelijk verschillende gearde thematisering van het probleem van het waarnemen en ervaren van lijden bij M. Horkheimer en Th.W. Adorno, zie J. Baars, *De mythe van de totale beheersing* 129-177.

Overigens verschilt dit hoofdstuk in karakter enigszins van het vorige. De emancipatietheologieën beschikken inmiddels over uitgewerkte en bereflecteerde christologieën, maar in de discussie met de sociale wetenschappen zijn ze veel minder ver gevorderd. Ik meen wel, dat zich in de wijze waarop ze maatschappijanalyse in hun theologisch project (willen) integreren een duidelijk patroon aftekent, maar de preciese consequenties hiervan zijn nog niet duidelijk. Deze worden in dit hoofdstuk dus voor een deel door mijzelf geformuleerd. Methodologisch betekent dit, dat in dit hoofdstuk in vergelijking tot het vorige het toetsende moment minder en het construerende moment meer op de voorgrond zal staan in de confrontatie tussen universitaire theologie en emancipatietheologieën. Het werk van de emancipatietheologen dat betrekking heeft op sociale analyse, kan nog veel minder dan dat op het gebied van de christologie behandeld worden als gegeven waarvan de plausibiliteit volgens universitair-theologische criteria kan worden onderzocht. Het moet nog meer worden benaderd als oproep om in een bepaalde richting verder te denken. De consequenties van het volgen van deze oproep moeten eerst worden geformuleerd vóór hun plausibiliteit kan worden nagegaan.

Ik begin dit hoofdstuk analoog aan het vorige en probeer een antwoord te geven op de vraag, waarom en in welke zin de emancipatietheologen de universitaire theologen op het punt van de maatschappijanalyse iets fundamenteels te zeggen zouden kunnen hebben (4.1).

4.1 De moderne samenleving als object van theologische beschouwing

Over de karakteristieken van de huidige situatie wordt de laatste tijd onder sociale wetenschappers en sociaal-filosofen druk gedebatteerd. Hierbij wordt aangesloten bij voor theologen bekende gedachten. De westerse geschiedenis vanaf de zeventiende eeuw, die wel wordt aangeduid met de term 'moderniteit', lijkt gekarakteriseerd te worden door toenemende secularisatie, maar dan moet secularisatie niet worden opgevat als alleen een toenemende verzelfstandiging van de samenleving ten opzicht van kerk en religie. Het gaat om een toenemend verlies aan invloed van alle omvattende zin- en betekenisssystemen, dat sinds het einde van de vorige eeuw in alle duidelijkheid zichtbaar is geworden en dat nog steeds lijkt voort te duren. Over de maatschappij wordt steeds minder in theologische of filosofische categorieën gedacht en de afzonderlijke levenssferen – economie, politiek, religie, kunst – hebben een hoge mate van autonomie ontwikkeld en volgen hun eigen interne logica.

Eén gevolg van dat proces is in het kader van deze studie van bijzonder belang: ook de sociale wetenschappen hebben een zelfstandigheid verworven, die niet meer ongedaan te maken is. En dat maakt elke poging om vanuit de theologie met de sociale wetenschappen in discussie te gaan problematisch. Gaat het daarbij niet om een tot mislukken gedoemde poging, hun autonomie aan te vechten en ze terug te brengen onder de paraplu van een alomvattend theoretisch kader? De problemen en de aporieën die ontstaan wanneer geprobeerd wordt de

sociale theorieën in een omvattend – theologisch of andersgeaard – project te integreren, zal ik om te beginnen wat nader onder de loep nemen (4.1.1) en vervolgens probeer ik duidelijk te maken, welke rol de emancipatietheorieën zouden kunnen spelen bij het oplossen ervan (4.1.2).

4.1.1 De moderniteit en het spreken over de God van de geschiedenis

De speciale aard van de moderne tijd is de laatste jaren in toenemende mate een punt van discussie. Met name is dit het geval in de filosofie en de literatuurwetenschap, waar het spreken over een post-modern tijdperk, een post-moderne filosofie en kunst de vraag heeft opgeroepen naar de karakteristieken van de moderniteit. Zocht men eerder het eigene van dit tijdperk met name in de theologische en filosofische grondslagen ervan – zoals die in de reformatie, de renaissance en de verlichting zijn gelegd en in de klassieke filosofie van Descartes tot Hegel en in de moderne wetenschappen zijn geconsolideerd –, de laatste tijd zoekt men zijn bijzonderheid veel meer in een bepaalde werkelijkheidsbeleving, een bepaald aanvoelen van wereld en geschiedenis.

Wanneer ik hier naar die recente discussie verwijst, dan gebeurt dit zonder verdere theoretische pretenties. Het gaat er mij slechts om dat de voor de moderniteit typerende beleving van de wereld, zoals deze met name door talloze literatoren beschreven is, zich laat samenvatten met het volgende citaat van Karl Marx, dat stamt uit het ‘Manifest van de communistische partij’ van 1848. Marx schrijft daar over het tijdperk waarin hij leeft:²

‘De voortdurende omwenteling van de produktie, de onafgebroken verstoring van alle maatschappelijke toestanden, de eeuwige onzekerheid en beweging onderscheiden het ... van alle andere. Alle vaste, ingeroeste verhoudingen met hun nasleep van traditionele, eerbiedwaardige voorstellingen en opvattingen vergaan, alle nieuw gevormde verouderen voordat ze kunnen verstenen. Al het feodale en vaststaande vervluchtigt, al het heilige wordt ontwijd...’

Het moderne leven is extreem veranderlijk; wat stabiel leek, blijkt het niet te zijn en van het heilige blijft niets overeind. Eén wervelwind van beweging is het en dit brengt de een tot wanhoop en de ander tot grote vreugde. Marx is optimistisch over de mogelijkheden die de moderniteit biedt. Het bovenstaande citaat gaat verder met:

‘... en de mensen zijn eindelijk gedwongen hun plaats in het leven, hun wederzijdse betrekkingen met nuchtere ogen te aanschouwen.’

En als dit gebeurt, zo meent Marx, zullen zij inzien dat die betrekkingen niet deugen en zullen zij zich met succes inzetten om ze te veranderen.

2 K. Marx/F. Engels, ‘Manifest der Kommunistischen Partei’ 465. Voor de interpretatie van Marx die ten grondslag ligt aan het volgende, vgl. M. Berman, *All that is solid melts into air* 87-129

Zo simpel blijkt het echter allerm minst te zijn. En dat is, gezien tegen de achtergrond van Marx' eigen gedachtengang, ook logisch. De veranderlijke moderniteit die hij beschrijft, is niet zo makkelijk te doorgronden. Om duidelijk te maken dat de bestaande verhoudingen niet deugen en waarom, ontwerpt Marx een niet bepaald eenvoudige theorie die hij ook nog telkens ingrijpend bijstelde en verder ontwikkelde. Het kost hem zijn hele leven en hij heeft er duizenden bladzijden voor nodig. Mensen die in zijn lijn verder werken, voegen daar nog vele tien-duizenden bladzijden aan toe. Het is niet zo eenvoudig de praktische consequenties te trekken uit de beroemde stelling die Marx in 1845 formuleerde: 'De filosofen hebben de wereld alleen verschillend *geïnterpreteerd*, het komt erop aan haar te *veranderen*.'³

Het is het vluchtige, chaotische, telkens veranderende moderne leven zelf, dat ook voor de marxistische traditie te sterk blijkt. Het marxisme lijkt hetzelfde lot beschoren als de andere eerbiedwaardige voorstellingen van de werkelijkheid, die eerder het veld hadden moeten ruimen voor de onstuitbare kracht van de moderniteit. Ik wil met dat oordeel niet zozeer op een zwakheid van het marxisme wijzen, maar op een karakteristiek van de moderniteit, die het blijkbaar vrijwel onmogelijk maakt een verbinding tot stand te brengen tussen verhalen of theorieën die de grote verbanden zichtbaar maken en het concrete, veranderlijke en chaotisch lijkende leven. Elke theorie lijkt tegenover die werkelijkheid al bij voorbaat te statisch, te weinig gedifferentieerd en daardoor ver van die werkelijkheid af te staan. Deze 'abstractheid' doet theorieën willekeurig lijken en dit heeft paradoxalerwijs weer tot gevolg, dat ze verschijnen als hulpeloos overgeleverd aan dezelfde moderne wervelwind die zij willen begrijpen, als misschien een korte tijd interessante, maar snel weer verouderende gedachten. In de moderniteit lijken de verschillende ideeën en waardesystemen allemaal even irrationeel en willekeurig te zijn en, zoals de socioloog Max Weber schrijft, in een onverzoenlijke strijd tegenover elkaar te staan, zoals de verschillende goden in een polytheïstische religie.⁴

Als dat zo is, dan is elk spreken over de geschiedenis van de moderniteit vanuit de christelijke traditie al helemaal problematisch. Hoe kunnen de grote verhalen van God, van de uittocht uit Egypte, van leven, dood en verrijzenis van Jezus de christus dan nog iets voor het heden betekenen? Wat in de vorige hoofdstukken vanuit een confrontatie tussen de universitaire theologie en de emancipatietheologieën gezegd is, klinkt dan misschien wel mooi, nieuw en interessant, maar is slechts een kort leven beschoren en zegt uiteindelijk niet veel. Het krijgt geen vat op het moderne leven, dat voortgaat in zijn voortdurend veranderende, en – zoals de emancipatietheologen en vele anderen duidelijk maken – als zodanig voor grote groepen mensen vernietigende kracht. Het theologische protest tegen deze vernietiging is dan bij voorbaat krachteloos. Of nog erger, het protesteren

3 K. Marx, 'Thesen über Feuerbach' 7 (elfde these). Voor de problemen om theorie en politieke, maatschappijveranderende praktijk bij elkaar te houden in de marxistische traditie zie P. Anderson, *Over het westers marxisme*.

4 M. Weber, 'Wissenschaft als Beruf' 603.

tegen de gang van zaken is dan een methode om zich in zekere mate met de vernietigende chaos van de moderniteit te verzoenen. Omdat het in zijn kritische moment ineffectief is, geeft het vertellen van de verhalen uit de joodse en christelijke traditie en het nadenken erover nog een zekere zin aan de maastroom van het moderne leven in zijn bestaande vorm. Het gaat mij er in dit hoofdstuk om te laten zien, dat de emancipatietheologen precies voor dit probleem aan de universitaire theologen een oplossing suggereren, die de moeite van een nadere exploratie volledig waard is.

Om de moeilijkheid van de theorievorming over de moderniteit aan te duiden, kan de volgende analogie misschien verhelderend zijn. In 'De goddelijke komedie' van de Italiaanse dichter Dante Alighieri (1265-1321) komt een scène voor, waarin de ik-figuur in de hel een aantal epicuristen ontmoet, aanhangers van een filosofische school die, volgens de populaire voorstelling, in het onmiddellijke, zinnelijke genot de zin van het leven zien. Zij blijken voor hun exclusieve aandacht voor het heden gestraft te zijn met een volledig ontnemen van het zicht daarop. In de hel kennen ze alleen de toekomst, het heden echter niet.⁵ Dit lijkt het dilemma van elke vorm van elke moderne theorie over de moderniteit goed weer te geven, of het nu gaat om sociale wetenschappen, filosofie of theologie. De keuze lijkt te zijn: of als 'epicurist' volledig in het heden leven of als 'epicurist in de hel' gericht zijn op de grote lijn en de toekomst – of die nu wordt aangeduid als de 'geschiedenis van de moderniteit' of de 'God van de geschiedenis' – maar daardoor het contact met de concrete gebeurtenissen in het heden verliezen.⁶ Sommige moderne denkers verklaren dan ook alle grote verhalen en theorieën over de samenhang van het leven resoluut voor achterhaald en niet ter zake doende.⁷ Anderen verschansen zich in het denken en zijn kritische kracht en zien het moderne leven als zinloos en banaal, als iets dat slechts door het denken verlost kan worden, maar zichzelf voortdurend effectief tegen deze verlossing verzet.⁸

In de recente geschiedenis is van alle kanten geprobeerd deze aporie te doorbreken en een maatschappijkritische positie te combineren met werkelijkheidsnabijheid. Ik ga hier kort in op twee denkers die mij in dit verband illustratief lijken. Ik begin met Michel Foucault (1926-1984). Foucault heeft er zich vooral op toegelegd, als criticus van de moderniteit toch zo dicht mogelijk bij haar geschiedenis te blijven. In wat hij 'archeologische' en 'genealogische' geschiedschrijving

5 Dante Alighieri, *De goddelijke komedie* 69 (de hel, tiende zang).

6 De Italiaanse marxist A. Gramsci heeft uitvoerig op deze passage van Dante gestudeerd. Zie zijn *Selections from cultural writings* 147-163. Hoewel hij dat niet zegt, lijkt het mij heel voorstelbaar dat Gramsci in deze tekst het dilemma van de (marxistische) maatschappijkritiek weerspiegeld zag in de zin waarin ik dat in de tekst verwoord. Gramsci's eigen theorievorming is te begrijpen als poging om aan dat dilemma te ontsnappen. Zie voor Gramsci hieronder 441.

7 Deze traditie begint uiteraard bij F. Nietzsche. Vgl. recent J.-F. Lyotard, 'Histoire universelle et différences culturelles'.

8 Uiteraard is deze tendens bij zeer veel denkers waarneembaar. Het meest indrukwekkend – want met het meeste gevoel voor de tragiek ervan – is ze te vinden bij de eerste generatie van de zgn. Frankfurter Schule, met name bij Th. W. Adorno.

noemt, probeert hij de grillige geschiedenis van de moderniteit bloot te leggen als geschiedenis van machtsuitoefening, als een telkens veranderende strategie de wereld en de mensen te temmen en te disciplineren. Het denken wordt door hem beschouwd als een dit proces begeleidend en ondersteunend fenomeen. De machtsuitoefening zorgt voor de ordening van de wereld waarbinnen zinvol spreken pas mogelijk wordt en dit spreken is zelf een vorm van machtsuitoefening die deze ordening in stand houdt.⁹ Spreken en denken wordt door Foucault dus onmiddellijk met de chaotische geschiedenis van de moderniteit verbonden en staat er niet als iets vaststaands – of, in Marx' termen, iets 'heiligs' – tegenover of boven.

Foucault heeft als geschiedschrijver de bedoeling de moderniteit te bekritisieren. Hij laat zich over deze bedoeling in zijn theoretische werk meestal niet al te duidelijk uit, maar dat hangt onmiddellijk samen met het feit dat hij theorie, ook zijn eigen theorie, geen plaats toekent los van de concrete geschiedenis. Hij wil zich niet verheffen boven de geschiedenis die hij vertelt en deze van buitenaf bekritisieren. In interviews, in krantenartikelen en in colleges heeft Foucault echter wel over zijn inzet gesproken. Hij plaatst zichzelf in de lijn van wat hij 'de opstand van de onderworpen vormen van weten' noemt en die hij waarneemt in de opstand van onderdrukte volken, maar ook in de revolutie van homoseksuelen, gevangenen, psychiatrische patienten. Zij zijn bezitters van vormen van weten, van denken en spreken die in de bestaande situatie tot een marginaal bestaan veroordeeld zijn. Maar juist omdat ze zijn gemarginaliseerd hebben ze weet van het feit, dat het heersende denken slechts heersend geworden is omdat dit het gevecht om de macht gewonnen heeft. Zij hebben aan den lijve ondervonden dat weten een vorm van machtsuitoefening is en gepaard gaat met uitsluiting.¹⁰ De herinnering aan dit gevecht en aan deze ondervinding wil Foucault opdelen door de wordingsgeschiedenis van het heden te beschrijven.

Dit is een indrukwekkende doelstelling, maar ze geeft ook de grens aan van Foucault's project. Foucault verzet zich met nadruk tegen elke poging de strijd tegen de disciplinerende nader te analyseren en te interpreteren, te verenigen en zo verder te brengen. Want waar verzet en revolutie tot revolutie en strategie worden, daar maken ze volgens hem al weer deel uit van de orde van de uitsluiting en de onderwerping die ze willen verwerpen.¹¹ Wat Foucault als theoreticus rest, is daarom alleen het signaleren van de momenten waar de moderniteit tegen zichzelf in opstand komt en het in de openbaarheid brengen hiervan door erover te schrijven. Foucault zet in 1979 in een krantenartikel zijn tragische visie op de geschiedenis en de geschiedschrijving uiteen.¹²

9 Zie vooral M. Foucault, *Surveiller et punir*, dez., *Histoire de la sexualité* I. De precieze betekenis van de termen archeologie en genealogie bij Foucault is moeilijk te achterhalen. Vgl. voor een uiterst heldere en volledige bespreking van het werk van Foucault en de commentaren die het heeft uitgelokt: M. Karskens, *Waarheid als macht*.

10 M. Foucault, 'Histories weten en macht' 562-563.

11 Voor een overzicht van Foucault's uitspraken over de maatschappijkritische gerichtheid van zijn denken, vaak uit moeilijk te vinden krante- en tijdschriftartikelen, vgl. M. Lambrechts, *Michel Foucault* 43-48, 263-271. Voor deze opmerking over de verhouding tussen revolutie en revolutie, t.a.p. 267-268.

12 Gecit M. Lambrechts, *Michel Foucault* 268.

'Een delinquent zet zijn leven op het spel als reactie op een onrechtvaardige straf, een waanzinnige wordt de opsluiting en de minachting op een gegeven moment beu, een volk gehoorzaamt niet langer aan het regime dat het onderdrukt. (...) Uit niets blijkt dat de zang van deze verwaaide stemmen beter klinkt dan die van de anderen, en dat de hoogste of laatste waarheid door hen wordt gesproken. Maar het feit dat zij bestaan en dat zij alles tegenover zich vinden wat vastbesloten is hen tot zwijgen te brengen, is al voldoende reden om naar hen te luisteren en na te gaan wat zij proberen te zeggen.'

Geen genoeg nemen met het vergeten van het lijden dat de moderniteit veroorzaakt en van het protest ertegen, zonder echter te kunnen aangeven dat dit protest ergens toe leidt en dat de herinnering eraan zin heeft, dat lijkt de uiterste mogelijkheid voor wie, als Foucault, slechts de geschiedenis van de moderniteit wil schrijven en er geen oordeel over wil uitspreken.

Dit wordt ook gesignaleerd door Jürgen Habermas (*1929)¹³, die ik hier tegenover Foucault wil plaatsen. Habermas benadert de werkelijkheid vanuit de andere kant, vanuit de klassieke theoretische verhalen over de moderniteit. Hij neemt de grote thema's op van het denken van de verlichting, de Franse revolutie en de Duitse klassieke filosofie en wil het project van de moderniteit voortzetten dat met name Hegel heeft verwoord, de gerichtheid op rationaliteit en vrijheid, op gelijkheid en broederschap. Uiteraard doet hij dit niet door deze idealen aan de werkelijkheid voor te houden en simpelweg te zeggen dat zij hieraan moet voldoen. Habermas probeert de kloof tussen het grote verhaal van de moderniteit en haar alledaagse, chaotische werkelijkheid te overbruggen door uit te gaan van het menselijk spreken als sociale activiteit. Het menselijk gesprek verwijst volgens hem uit zichzelf naar de norm, dat de deelnemers aan het gesprek gelijkwaardig moeten zijn en moeten kunnen spreken en kunnen luisteren zonder uiterlijke dwang. Anders is er uiteindelijk geen sprake van een gesprek, maar van machtsuitoefening. Hij meent, dat het voor iedereen die wel eens een gesprek voert onmiddellijk evident is, dat in een gesprek alleen de argumenten mogen tellen. Uitspraken hebben volgens Habermas de pretentie (objectief) waar, (ethisch) juist en (subjectief) waarachtig te zijn en alle drie deze geldigheidsaanspraken moeten door de gesprekspartner ter discussie gesteld kunnen worden. Andersom geldt volgens hem, dat iedereen die een uitspraak bestrijdt in feite een of meer van deze geldigheidsaanspraken bestrijdt.¹⁴ Omdat het naar het gesprek gemodelleerde 'communicatieve handelen' – het handelen dat gericht is op onderlinge overeenkomst – voor Habermas het model van menselijk sociaal handelen überhaupt is, heeft hij met dit uitgangspunt een kritisch standpunt veroverd ten opzichte van de empirische maatschappelijke werkelijkheid. Dit kritische standpunt ziet hij, omdat hij het baseert op een reflectie over het intermenselijke

13 Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 331-336.

14 Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 396-452; vgl. dez., 'Was heisst Universalpragmatik?'

gesprek, niet als iets van hem, Jurgen Habermas, maar als kritiek van de moderniteit op zichzelf. En dat moet ook, want volgens hem kunnen in de moderniteit de normen om de werkelijkheid te bekritisieren slechts als kritische reflectie over de moderniteit gestalte krijgen en niet van buitenaf worden voorgehouden.¹⁵

Hoe ziet Habermas' kritiek op de moderniteit er nu uit? Zijn reflecties op het communicatieve handelen brengen hem ertoe, haar in haar bestaande vorm te zien als het gevolg van een eenzijdige ontwikkeling van de rationaliteit. De doelgerichte rationaliteit die slechts de waarheidsclaim als geldigheidsaanspraak herkent, staat erin centraal, de normatieve rationaliteit en de esthetisch-expressieve rationaliteit zijn veel minder ontwikkeld. Waar de kennisaccumulatie en het doelgerichte handelen in instituties zijn verzekerd, is het normatieve leerproces dit niet en daarmee blijft de moderniteit in haar huidige vorm onder de rationaliteitsnorm die ze voortdurend ter legitimatie van zichzelf claimt. Ze wordt niet gestuurd door onderlinge overeenkomst die gebaseerd is op redelijke argumenten, maar stoelt in feite op geld en macht als sturende, maar zelf niet stuurbare mechanismen.¹⁶

Deze eenzijdig ontwikkelde rationaliteit dringt volgens Habermas telkens opnieuw de 'leefwereld' binnen, de plaats waar mensen vanzelfsprekend een traditie, een wereldbeeld en een groepsidentiteit delen, en 'koloniseert' deze leefwereld in toenemende mate, verstoort haar of vernietigt haar zelfs.¹⁷ Het is hiertegen dat volgens hem recent opgekomen protestbewegingen als de jeugdbeweging, de alternatieve, de groene en de vredesbeweging protesteren, waarbij ze tevens elementen ontwikkelen voor een meer op communicatie en minder op geld en macht gebaseerde vorm van maatschappelijke coordinatie.¹⁸ Langs deze weg keert Habermas weer terug bij de concrete geschiedenis van de moderniteit in haar huidige gestalte, met haar conflicten en protesten. Maar zijn theoretische project is niet – zoals dat van Foucault – aan deze conflicten en protesten gebonden. Centraal staat voor hem het project dat de moderniteit in zijn ogen uiteindelijk is. Hij beoordeelt haar op haar trouw aan de rationaliteitsnorm die zij zichzelf stelt. Op diezelfde norm beoordeelt hij ook de inbreng van protestbewegingen: hij gaat na in hoeverre zij bijdragen aan het wel verwezenlijken van deze norm. Hij probeert te waarborgen, dat zijn theorie niet op speculatie is gebaseerd en tegenover de werkelijkheid staat door met de klassieken van de sociale theorie in discussie te gaan. Maar zijn gesprekspartners – m.n. Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim, George Herbert Mead en Talcott Parsons¹⁹ – zijn ook zelf meer theoretici van de moderniteit dan cartografen van haar concrete geschiedenis.²⁰

15 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 9-33.

16 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* II, 171-293.

17 T a.p. 445-547.

18 T a.p. 578-583. Vreemd genoeg noemt Habermas hierbij de feministische beweging niet, die belichaamt volgens hem meer een klassieke emancipatiebeweging, analoog aan de arbeidersbeweging. Dat betekent voor hem in principe, dat zij geen nieuwe vormen van rationaliteit vertegenwoordigt, al ziet hij tegelijkertijd ook wel in dat dit bij de feministische beweging minstens ten dele wel het geval is.

19 Zij komen ter sprake in Habermas' magnum opus, *Theorie des kommunikativen Handelns*.

20 Foucault wordt 'cartograaf' genoemd in G. Deleuze, 'Geen schrijver maar een nieuwe kartograaf'.

Anders gezegd, Habermas heeft zijn grootse project – dat ik hier in dit korte bestek lang geen recht heb kunnen doen – steeds opgevat als een reconstructie van Marx' historisch materialisme²¹, als een beter bereflecteerde – en op grond van deze reflectie geamendeerde – vorm van Marx' maatschappijanalyse. In hoeverre en op welke wijze zo'n algemene kritische theorie *theoretisch* mogelijk is bespreekt hij uitvoerig. In hoeverre ze *maatschappelijk* mogelijk en van betekenis is, in een moderniteit die ook volgens Habermas' eigen analyse de neiging heeft onverschillig te staan tegenover elke vorm van normatieve fundering of kritiek, heeft hem veel minder beziggehouden.²² Hij trekt niet de logische conclusie, dat deze ongevoeligheid van de moderniteit voor theoretisch denken niet zelf door theoretisch denken is op te lossen, maar om een andere verbinding tussen denken en praktijk vraagt. Uiteindelijk blijft Habermas teveel in beslag genomen door het project van de moderniteit, dat hij in discussie met zijn grote voorgangers reconstrueert, om werkelijk een verbinding te kunnen leggen met de concrete strijd van mensen om verandering en bevrijding.²³ Waar Foucault zijn inzet ten gunste van het protest en de revolutie niet kan verantwoorden, daar komt Habermas uiteindelijk niet tot een verbinding met het reeel bestaande protest. Dit komt, zo lijkt het, juist omdat hij het protest theoretisch zo goed kan funderen als kritiek van de moderniteit op zichzelf. Het bestaande protest past echter niet op die theoretische fundering en zit ook niet erg op een dergelijke fundering te wachten.

4.1.2 De emancipatietheologen als spreken vanuit de geschiedenis

De aanpak van de emancipatietheologen verschilt wezenlijk van die van Foucault en Habermas. En dit maakt volgens mij, dat zij kunnen ontsnappen aan de keuze ofwel 'epicurist', ofwel 'epicurist in de hel' te zijn. Habermas wil de kritiek op het bestaande funderen in het project van de moderniteit zelf, maar kan de absolute ernst van een concreet geval van onderdrukking, waar het verzet tegen het bestaande van uitgaat, daardoor niet meer serieus nemen. Concrete vormen van verzet zetten zich doorgaans niet in om normatieve argumenten in de discussie over de toekomst een rol te laten spelen, zoals Habermas in feite veronderstelt, maar zij belichamen de wil van mensen om menswaardig te kunnen overleven, voortkomend uit de intuïtie dat dit recht ze toch minstens toekomt. De emancipatietheologen gaan uit van het 'neen' dat elk lijden voor de rechtmatigheid van de bestaande verhoudingen betekent. Foucault schreef dat uit niets blijkt, dat de zang van de verwaande stemmen van het verzet beter klinkt dan die van anderen, maar de emancipatietheologen zijn ervan overtuigd, dat dit wel kan blijken, dat zichtbaar kan worden dat hun protest niet willekeurig is. Ze proberen dit te laten zien met behulp van hun theologische werk in strikte zin, hun interpretatie van de

21 Vgl. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*.

22 Habermas (*Der philosophische Diskurs der Moderne* 35-37) bespreekt wel het probleem, dat de filosofie in de moderniteit de neiging heeft zich los te maken van de werkelijkheid en een wereld op zich te worden. Hij ziet dat men gebeurt in Hegel's theorie van de absolute geest

23 Vgl. R. Rorty, 'Habermas and Lyotard on postmodernity'.

christelijke traditie, maar ook met behulp van kritische sociaal-wetenschappelijke analyse van de werkelijkheid.

In de volgende paragraaf komt de vraag naar de precieze plaats van de sociaal-wetenschappelijke analyse in de emancipatietheologieën aan de orde. Hier gaat het me om de verbinding die de emancipatietheologen leggen tussen maatschappijkritische theorie en maatschappijkritische praxis. Werkelijke maatschappijkritische analyse van de werkelijkheid kan voor hen alleen bestaan in verbinding met kritisch handelen. Ik meen, dat deze opvatting aansluit bij de ontdekking van westerse filosofen, dat elk gesprek en elke interactie, elke institutionalisering hiervan en elke consensus over de regels in de chaotische, steeds veranderende moderniteit noodzakelijkerwijs lokaal is.²⁴ In een omgeving waarin de markt en de macht de chaotische ontwikkelingen voortstuwen – zoals de marxistische traditie in brede zin, van Marx tot Habermas, heeft duidelijk gemaakt, een traditie waarbij ik me, zoals nog zal blijken, in het voetspoor van de emancipatietheologen tot op zekere hoogte aansluit – is er geen ons allen bindend, onze gezamenlijke werkelijkheid zingevend verhaal op grond waarvan er overeenstemming kan worden bereikt over wat er in de toekomst moet gebeuren.²⁵ Elk spreken over de normativiteit van de moderne rationaliteit, zoals Habermas dat doet, is feitelijk niet het expliciteren van een verhaal waarin de moderne mensen leven. Het is het toevoegen van een nieuw verhaal aan het grote aantal verhalen en verhaalfragmenten dat er in de chaos, los van elkaar en vaak tegen elkaar in, verteld wordt en met behulp waarvan mensen hun leven begrijpen en zingeven.

Filosofie, theoretisch denken in het algemeen en dus ook theologie, moeten in deze situatie gezien worden als het opbouwen van een zinvol verhaal, het constitueren van een samenhangende theorie met behulp van fragmenten, met behulp van gedachten van denkers met wie men in feite 'toevallig' in aanraking is gekomen. Maar het werken aan een dergelijke theorie is volgens deze gedachten-gang alleen zinvol, wanneer het deel uitmaakt van een poging, theoretisch zowel als praktisch temidden van de moderniteit en in concrete strijd ermee een zinvol leven, een begin van een zinvolle wereld op te bouwen. Theologisch denken temidden van de moderniteit, is een stem zijn in het chaotische, kakafonische muziekstuk dat het moderne denken is, vanuit de overtuiging dat de partijen die worden gespeeld datgene wat mogelijk en noodzakelijk is op het moment niet uitputten.²⁶ Het is een poging temidden van de chaos een ordenende theorie, een zingevend verhaal te vertellen, zonder de illusie te hebben hiermee de chaos zelf in een geordend verhaal te veranderen. Denken is onderdeel van een meeromvattende poging om temidden van de moderniteit een uitgangspunt te vinden en haar in een bepaalde richting te veranderen. Deze verandering zelf kan alleen gestalte krijgen door concrete daden te stellen en alleen in samenhang met deze daden is een dergelijk verhaal zinvol.

24 J.-F. Lyotard, *Het postmoderne weten* 168-169.

25 Dat is het centrale punt van A. MacIntyre, *After virtue*.

26 Vgl. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* 357-394.

Eén westerse filosoof die in deze zin over de moderniteit spreekt, over haar gebrek aan consensus en haar daaruit voortkomende onmogelijkheid het eens te worden over wat rechtvaardig en goed is, meent dat het noodzakelijk is om plaatsen te creëren, enclaves, waarin de traditie om over morele problemen niet vrijblijvend te beraadslagen bewaard kan blijven. Zoals, zegt hij, de kloosters dat in de middeleeuwen hebben gedaan. Waar we op wachten is 'een nieuwe – ongetwijfeld heel andere – St Benedictus.'²⁷ Ook Foucault pleit voor een nieuwe politieke spiritualiteit, een getraind vermogen de wil tot verzet temidden van het bestaande levend te houden.²⁸ Ik denk, en dat ligt ook meer in de lijn van de emancipatietheologen, dat daartoe niet zozeer een nieuwe Benedictus nodig is – wat dat ook mag zijn – maar eerder een hernieuwde aansluiting bij de spiritualiteit van de bedelorden. Het gaat er immers niet om het normatieve, morele denken te laten overleven, los van de maatschappelijke werkelijkheid. Dan is het een denken zonder object. Veeleer moet gezocht worden naar een vorm van met de werkelijkheid verbonden kritiek, een uit de werkelijkheid opkomende kritische praxis. En daar ging het de armoedebeweging van de twaalfde en dertiende eeuw ook om. Daartoe hoeven we overigens volgens mij niet zozeer op een nieuwe Franciscus of Dominicus te wachten. Het lijkt eerder te gaan om het bij elkaar brengen van de al ontwikkelde elementen van zo'n spiritualiteit, binnen en buiten de kerken, in kloosters, gemeenschappen en (basis)groepen.

De westerse universitaire theologie heeft de laatste decennia in meerderheid ontdekt wat Karl Barth al langer inzag. Barth heeft waarschijnlijk als geen andere westerse theoloog gewerkt vanuit het besef, dat 'waar theologisch wordt gesproken ... impliciet of expliciet altijd ook politiek' gesproken wordt, zoals hij het zelf in een brief aan Leidse studenten onder woorden bracht.²⁹ Voordat het woord 'praxis' onder theologen gemeengoed werd, schreef hij al dat het in de christelijke theologie gaat 'om een *theone* die precies alleen in verband met haar oorsprong en doel in de *praxis* begrepen kan worden.'³⁰ Dit aanbrengen van een nauwe samenhang tussen theologie en politiek, tussen theorie en praxis hangt samen met Barth's christologie, met zijn overtuiging dat de mens door God gemaakt wordt tot iemand, die 'in de mens Jezus zijn hoofd heeft omdat hij in de door hem gefundeerde strijdgemeenschap, in de door hem geopende overwinningsgeschiedenis' staat.³¹ In de jaren zestig stellen Johann Baptist Metz en Edward Schillebeeckx de praxis in de theologische discussie centraal als noodzakelijk moment van het christelijk geloof en als tegenhanger van de theoretische

27 A. MacIntyre, *After virtue* 263

28 Vgl. M. Lambrechts, *Michel Foucault* 265-267

29 Gecit. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf* 305. Voor het bewogen debat over de verhouding tussen Barth's theologie en zijn politieke stellingnames ten gunste van het socialisme, verwijs ik kortheidshalve naar *Karl Barth and radical politics* en R. Reeling Brouwer, *Over kerkelijke dogmatiek en marxistische filosofie*. Daar is de verdere literatuur vermeld.

30 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 1. Halfte, 87

31 Dez., *Kirchliche Dogmatik* III/2, 175

sche instemming met de geloofsleer.³² Ze zijn hierin door veel universitaire theologen gevolgd.

Metz heeft bovendien geprobeerd het niet te laten bij de theologische vaststelling, dat christelijk gezien de menselijke strijd om bevrijding gezien moet worden als 'navolging van Jezus de christus'. Hij heeft ook voorstellen willen formuleren om de geïnstitutionaliseerde vormen van navolging in de kerk in deze richting om te buigen, om concreet te komen tot een nieuwe samenhang van theologie en praxis, tot een vormgeving van het christelijk geloof als 'scheppen van toekomst vanuit de herinnering aan het lijden'.³³ Metz is ervan overtuigd, dat theologen geen alomvattende theorie moeten ontwerpen, geen groot verhaal moeten vertellen dat de kakafonie van de moderniteit verdoezelt door het te overstemmen. Het christelijk geloof laat zijn universele betekenis zien als concrete, particuliere praxis van navolging.³⁴ In verbinding met deze navolging kunnen dan weer de verhalen uit de traditie verteld worden, verhalen die de geschiedenis niet in een alomvattend schema persen, maar die in de werkelijkheid de mogelijkheden tot handelen blootleggen.³⁵

Metz is ervan overtuigd, dat de kerk meer een gemeenschap van navolging van Jezus moet worden.³⁶ Wat hij hieronder verstaat heeft hij in 1977 geprobeerd duidelijk te maken in een document voor de Duitse bisschoppensynode, dat 'een geloofsbelijdenis voor deze tijd' wil zijn en door de bisschoppen ook als zodanig is aangenomen. Navolging is voor Metz 'de getuigenis van de geleefde hoop' midden in de wereld. Hij splitst de getuigenis verder uit in nabijheid tot uitgestorvenen, armoede en nabijheid bij de armen en kleinen, vrijheid van maatschappelijke machten en idolen, vreugde.³⁷ Tot die navolging moet de kerk zich bekeren en de groep die in de kerk altijd een voorbeeldfunctie heeft vervuld, de religieuzen, kent hij hierbij een voortrekkersrol toe.³⁸ Pas vanuit een levende navolging kan theologie weer het karakter krijgen van een 'vorm van weten als vorm van leven' ('Wissensform als Lebensform').³⁹ Dat zoiets nodig is, volgt ook uit de korte karakteristiek van het denken in de moderniteit, zoals deze hierboven in gesprek met de filosofie is ontwikkeld.

Metz maakt niet erg duidelijk, hoe een 'kerk van de navolging' werkelijk van de grond zou kunnen komen. Zijn eigen pogingen – en die van talloze anderen – om de kerkelijke hiërarchie in deze richting te beïnvloeden hebben op dit punt weinig opgeleverd. De officieel ondersteunde en gestimuleerde kerkvernieuwing stagneert overal in Europa. Maar één ding maakt Metz wel duidelijk. Volgens hem valt

32 In 1965 gebruikt Metz het woord 'orthopraxis', het juiste handelen, voor het eerst als tegenhanger van 'orthodoxie', de juiste leer. Vlak daarna duikt het woord ook bij Schillebeeckx op Zie G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt* 215 nt. 23.

33 'Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens' is de titel van een hoofdstuk in J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (87-103).

34 J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* 145-148.

35 Metz spreekt in dit verband van de 'narrativiteit' van geloof en theologie. Vgl. t.a.p. 181-203.

36 J.B. Metz, *Zeü der Orden?* 32.

37 [J.B. Metz], 'Unsere Hoffnung' 207-209.

38 Zie J.B. Metz, *Zeü der Orden?*

39 J.B. Metz, 'Theologie im neuen Paradigma' 120.

juist op het punt van de navolging veel te leren van de kerken uit de Derde Wereld. De kerk van de navolging, die hier gezocht wordt maar nog nauwelijks van de grond komt, die is daar al een 'veelbelovend heden'.⁴⁰ De kerk in het westen kan zich dus bij ontwikkelingen daar aansluiten en zo deel krijgen aan die belofte.

Analoog aan deze gedachtengang bij Metz zal ik in dit hoofdstuk uiteindelijk verdedigen, dat de westerse universitaire theologie deel kan krijgen aan hetgeen de emancipatietheologieën aan veelbelovende perspectieven in zich dragen, door zich op een bepaalde manier bij hen aan te sluiten.

4.2 Maatschappijanalyse in de emancipatietheologieën

Emancipatietheologieën doen bij hun steun aan het verzet tegen het bestaande een beroep op de joodse en christelijke traditie. Tegelijkertijd bekritiseren ze scherp de heersende gestalte van deze traditie, de heersende vormen van theologie en kerkelijke praktijk, omdat ze bijdragen aan de bestaande onderdrukking. Om dit duidelijk te maken, heb ik ze beschouwd als vormen van 'negatieve theologie'. Bij het beschrijven van de sociale, economische en politieke verhoudingen waarin ze leven en werken en bij hun kritiek op het functioneren van de heersende theologie, maken de emancipatietheologen gebruik van (brokstukken van) sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën. Daarbij is de relatie tussen de theologie in strikte zin – als zich verantwoordende interpretatie van de christelijke traditie – en maatschappijanalyse niet rechtlijnig. De theologie reikt niet onmiddellijk een normatief maatschappijbeeld aan, van waaruit de bestaande samenleving bekritiseerd kan worden. Het zijn volgens de emancipatietheologen anderszits ook niet de sociale wetenschappen in hun dominante vorm, die beslissen over de legitimiteit van de theologie. In de discussie van de emancipatietheologen met de sociale wetenschappen herhaalt zich globaal genomen hetzelfde schema als in hun discussie met de dominante theologie. Door gebruik te maken van brokstukken van sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën, thematiseren ze het lijden onder en het verzet tegen de bestaande situatie. Op deze manier drukken ze indirect hun beeld van het koninkrijk van God als rijk van vrijheid uit, een beeld dat zich niet positief laat vastleggen zonder dat het daarmee vervalst wordt.

Op het gebruik van sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën door de emancipatietheologen ga ik nu in. Maar zoals ik aan het begin van dit hoofdstuk al heb aangegeven, gaat dat niet zomaar. Lang niet alle emancipatietheologen thematiseren heel expliciet het gebruik dat ze ervan maken en maar zeer weinigen gaan theoretisch in op de principiële en methodische vragen, die bij een dergelijke interdisciplinariteit gaan spelen. Het is daarom onvermijdelijk, dat ikzelf voor een belangrijk deel expliciteer wat in het werk van de emancipatie-

40 J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion* 116-117. Metz heeft ook steeds grote moeite gedaan om de uitdaging die met name de bevrijdingstheologie voor de westerse theologie vormt, te formuleren en in het westen te laten horen.

theologen impliciet is. Om dit te kunnen doen, zal ik relatief uitvoerig ingaan op ideeën over de verhouding tussen – al dan niet theologisch gelegitimeerde – maatschappijkritiek en sociale theorieën die uit de westerse context stammen. Het is daarbij niet te vermijden dat, evenals de emancipatietheologen door middel van hun sociale theorieën hun context niet alleen beschrijven maar deze ook interpreteren, het expliciet maken wat bij hen impliciet blijft een interpretatie van hun werk betekent.

Eerst ga ik in op het theologische belang van het maatschappelijke verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting (4.2.1). Vervolgens laat ik zien dat hun manier van kijken maakt, dat voor de emancipatietheologen de maatschappij zichtbaar wordt als een structuur die bepaalde groepen onderdrukt en hun lijden in stand houdt en dat dit impliceert, dat deze maatschappij alleen vanuit de positie van lijdenden en onderdrukten goed kan worden waargenomen (4.2.2). Tenslotte probeer ik dan duidelijk te maken, wat hierbij de specifieke taak en de functie is van sociale theorieën (4.2.3). Zoals daarna zal blijken, verschilt deze functie duidelijk van die, welke sociale theorieën in het werk van universitaire theologen vervullen.

4.2.1 Verzet als gedaanteverandering van de politiek

‘Revolutie’ is het woord dat volgens velen het klimaat van het einde van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig karakteriseert, zowel in de Eerste als in de Derde Wereld. Het was de tijd van de guerrilla-oorlogen in Vietnam en Latijns-Amerika, de tijd van de opstand van zwarten in de Verenigde Staten en – mei ’68 – van studenten over de hele wereld. Revolutie werd in deze periode een belangrijk thema in het denken, ook in het theologische denken, en er ontstond zelfs een ‘theologie van de revolutie’. In dit klimaat schreef de Amerikaanse theoloog Paul Lehmann een boek over de revolutie, dat hij ‘De gedaanteverandering van de politiek’ noemde.⁴¹ Enkele gedachten uit dit boek wil ik hier naar voren halen, omdat ze kunnen helpen om te begrijpen wat er in de emancipatietheologieën plaatsvindt.

Lehmann’s boek gaat over politieke revolutie, maar wil deze nadrukkelijk theologisch interpreteren. De term ‘gedaanteverandering’ – ‘transfiguration’ – in de titel van zijn boek verwijst naar het verhaal van de gedaanteverandering van Jezus op de berg in de synoptische evangelies (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Volgens dit verhaal ging Jezus met Petrus, Jacobus en Johannes een berg op en ‘voor hun ogen veranderde hij van gedaante, zijn gezicht ging stralen als de zon en zijn kleren werden wit als licht’; Mozes en Elia voegden zich bij hem. Voor Lehmann

41 P. Lehmann, *The transfiguration of politics*. Hoewel hij er zelf niet aan refereert, staat Lehmann’s boek duidelijk in de context van de discussie rond de Amerikaanse theoloog R. Shaull, die samen met anderen vanaf 1966 probeerde om het streven naar revolutionaire veranderingen in Latijns-Amerika en elders op de theologische agenda te krijgen. Vgl. voor Lehmann’s standpunt tegenover Shaull’s streven naar een ‘theologie van de revolutie’: dez., ‘Christliche Theologie in einer Welt der Revolution’ Voor een overzicht van Shaull’s denken – dat overigens op zijn beurt door het werk van Lehmann beïnvloed is – vgl. de Duitse bundel met vertalingen van zijn artikelen: R. Shaull, *Befreiung durch Veränderung* m.n. 91-177.

wordt met dit verhaal het doorbreken van de beloofde nieuwe wereld gethematiiseerd, het aanbreken van het koninkrijk van God dat Jezus in spreken en handelen present stelt. Wat Jezus' optreden eigenlijk betekent, wordt in deze gedaante-verandering zichtbaar. En volgens Lehmann gebeurt er nu iets soortgelijks, wanneer er een opstand of politieke revolutie plaatsvindt. In het verzet neemt de politiek, die tot taak heeft de maatschappij zo te organiseren dat ze gericht is op het geluk van mensen, een andere dan de gebruikelijke, met de bestaande verhoudingen verweven vorm aan en maakt zo tegelijkertijd duidelijk, waar het in de politiek eigenlijk om begonnen is.

Lehmann's boek is een poging 'de tekenen van de tijd' te lezen 'in het licht van het evangelie'. In een periode die als revolutionair wordt waargenomen, probeert hij te laten zien dat in die revolutie een gedaanteverandering, een transfiguratie van de politiek plaatsvindt. Lehmann ziet revolutie en opstand als aanklacht tegen de bestaande orde in naam van de gerechtigheid, die deze bestaande orde zegt te dienen. Zo wordt de hypocrisie van deze orde duidelijk, de manier waarop ze wordt beheerst door machtspolitiek en de mate waarin ze ontrouw is aan de principes die ze zegt te belichamen.⁴² Maar tegelijkertijd wordt in die aanklacht, in het verzet een nieuwe politieke moraliteit ontdekt, krijgt het woord 'gerechtigheid' een inhoud die nieuw is in vergelijking met de betekenis die het woord als legitimatie van het heersende systeem heeft. Er wordt een nieuwe betekenis van blootgelegd, een betekenis die tot dan toe verborgen was, maar die van nu af aan niet anders gezien kan worden dan als haar eigenlijke en oorspronkelijke betekenis. Deze ontdekking maakt het mogelijk de bestaande situatie, die zichzelf poneert als rechtvaardig, zichtbaar te maken als onrechtvaardig en haar aan te klagen. De rechtvaardigheid wordt uit haar heersende gestalte bevrijd en op deze manier wordt de inhoud van de politieke moraal, worden de in de politiek na te streven waarden en doelen radicaal veranderd.⁴³

Het beslissende moment in revolutie en verzet is voor Lehmann dus niet de pretentie dat ze in staat zouden zijn een nieuwe, maar nu wel rechtvaardige maatschappij in het leven te roepen. In tegendeel, voor zover revolutionaire groepen dit pretenderen en zichzelf beschouwen als vertegenwoordigers van die kwalitatief nieuwe orde, zijn ze volgens hem gevaarlijk en zullen al snel vervallen in dezelfde machtspolitiek die ze bekritisieren. Het beslissende van revolutie en verzet is voor Lehmann het morele inzicht in de maatschappelijke werkelijkheid die ze belichamen, het inzicht dat de bestaande samenleving moreel 'onjuist' is, principieel onrechtvaardig.⁴⁴ En zoals gezegd, dit inzicht levert tegelijkertijd een nieuw beeld van rechtvaardigheid en juistheid op, een bevrijding van deze categorieën uit hun verwevenheid met de bestaande orde. In dit morele aspect van revolutie en verzet manifesteert zich volgens Lehmann Gods aanwezigheid in de geschiedenis en de 'druk', die in de geschiedenis

42 P. Lehmann, *The transfiguration of politics* 73-78.

43 T.a.p. 96-102.

44 T.a.p. 97-98.

dringt in de richting van een door God gewilde, bevrijde en rechtvaardige menselijke ordening.⁴⁵

Bij dit alles blijft voor Lehmann het verhaal van Jezus van Nazaret heel belangrijk. Dit verhaal kan volgens hem een dam opwerpen tegen het gevaar dat het bewust ontketenen van opstanden en revoluties zelf een nieuwe manier wordt om machts-politiek te bedrijven. Dan zijn ze slechts het voortzetten van de oude samenleving met nieuwe middelen, in plaats van de doorbreking ervan die ze zouden moeten zijn. Het verhaal van Jezus, dat een verhaal is van overwinning door lijden en dood heen en dat is samengevat in het verhaal van de gedaanteverandering op de berg, kan volgens Lehmann verlossen van de dwang onmiddellijke politieke resultaten te boeken. Het maakt duidelijk, dat in bepaalde omstandigheden juist ook onderwerping en zwijgen vormen van verzet kunnen zijn, aankondigingen van een nieuwe vorm van politiek die niet op macht en geweld is gebaseerd.⁴⁶ Het evangelie, dat verhaalt van Gods rijk van gerechtigheid dat gestalte kreeg in Jezus' optreden, maar ook vertelt van de dood en verrijzenis van Jezus, is volgens hem in staat vast te houden, dat alleen de hoop op universele gerechtigheid, waargenomen in het verzet en de opstand tegen onderdrukking waar deze mogelijk zijn en in het lijden en het zwijgen waar mensen niets anders overblijft, een basis kan zijn voor een werkelijk getransformeerde en transformerende politiek.⁴⁷

De emancipatietheologieën kunnen worden geïnterpreteerd als pogingen om op grond van het verhaal van Jezus de christus precies deze taak te vervullen.⁴⁸ Ze nemen de hoop en het verzet van onderdrukten tegen hun onderdrukking als vertrekpunt van hun denken en zien dit verzet als gestalte van geloof, als vorm van godsonmoeting en als de plaats waar recht en gerechtigheid al vorm beginnen te krijgen. De Zuidafrikaanse zwarte theoloog Shun Govender probeert bijvoorbeeld te laten zien, hoe ingrijpend uiteindelijk de consequenties zijn van het feit dat zwarten in de 'black consciousness'-beweging en de daarmee verbonden zwarte theologie hun eigen ervaring van lijden en onderdrukking centraal stellen. Het beeld van de Zuidafrikaanse samenleving verandert er ingrijpend door. Het is vanuit dit veranderde beeld, dat sommige emancipatietheologen ertoe overgaan de eigen maatschappelijke situatie nauwkeurig sociaal-wetenschappelijk te onderzoeken.⁴⁹

Door feministische theologen wordt de nauwe samenhang tussen theologisch inzicht en inzicht in de maatschappelijke situatie duidelijk uitgesproken. In

45 T.a.p. 237. Vgl. ook de definitie van 'kairos' als het binnenbreken van de eeuwigheid in de tijd bij P. Tillich, 'Kairos II', 35, voor dat begrip bij Tillich zie T. Brattinga, *Theologie van het socialisme* 237-271; J.R. Stumme, *Socialism in theological perspective*.

46 P. Lehmann, *The transfiguration of politics* 34-70.

47 T.a.p. 272-287. Voor een soortgelijke visie op de bijdrage van christenen aan de revolutie, vgl. A.Th. van Leeuwen, *Development through revolution* 253-304.

48 Vgl. daarvoor de beschrijvingen van de emancipatietheologieën in 1.2. Lehmann gaat niet op het werk van de emancipatietheologen in, afgezien van dat van J.H. Cone en R. Alves.

49 S.P. Govender, *In search of tomorrow* 13-35, vgl. L.J. Sebidi, 'The dynamics of the black struggle and its implications for black theology'; T.A. Mofokeng, 'The evolution of the black struggle and the role of black theology'.

navolging van pionierster Mary Daly stelt een aantal Noordamerikaanse feministische theologen dat vrouwen, door te breken met de patriarchale overheersing en deel te nemen aan het verzet ertegen, participeren aan de presentie van het heilige in de wereld.⁵⁰ Sharon Welch beschrijft om deze reden de feministische bevrijdingstheologie die zij nastreeft als een 'poëtica van de revolutie'.⁵¹ De Portugese Maria de Lourdes Pintasilgo meent, dat het in het feminisme uiteindelijk gaat om een radicaal nieuwe interpretatie van de symbolen die een samenleving als geheel of een groep binnen de samenleving gebruikt, om zichzelf en de eigen situatie te begrijpen. Deze nieuwe interpretatie heeft consequenties voor de politieke doelstellingen die men nastreeft en de sociale normen waar men van uitgaat.⁵² Omdat het in het feminisme uiteindelijk gaat om een radicale herinterpretatie van dat wat voor het menselijk bestaan fundamenteel is, om wat theologisch te duiden valt als een nieuwe godsontmoeting, is het feminisme volgens Pintasilgo in staat de sociale structuur op een radicaal nieuwe manier te bekijken en fundamenteel onder kritiek te stellen.⁵³

Het ligt in dezelfde lijn wanneer de Braziliaan Leonardo Boff zegt, dat de theologie van de bevrijding in al haar momenten theologie is, dus ook als ze uitspraken doet over de sociaal-politieke werkelijkheid en hier positie in kiest.⁵⁴ In haar geheel wil ze theologie zijn 'als historische wetenschap', als een manier om verantwoord en met de geschiedenis verbonden over God te spreken.⁵⁵ Ze staat in dienst van een bevrijdend geloof, van een verantwoorde hoop op bevrijding.⁵⁶ En dit impliceert volgens Boff voor de bevrijdingstheologie de verplichting, het theologische spreken in strikte zin te ondernemen vanuit inzicht in de eigen situatie en te verbinden met sociaal-wetenschappelijke analyse. Zonder dat is het spreken over geloof in en hoop op het bevrijdende koninkrijk van God leeg.⁵⁷ Alleen een theologie die erin slaagt aan de bevrijding bij te dragen, kan claimen echt de bevrijdende God ter sprake te brengen.⁵⁸

Dit betekent uiteraard niet, dat geloof opgaat in maatschappelijk engagement en theologie moet veranderen in sociale analyse. Volgens de bevrijdingstheologen is het de eigen taak van de theologie om het in het geloof waargenomen theologale moment van de strijd om bevrijding te thematiseren, de aanwezigheid van Gods geest erin zichtbaar te maken. Het is van groot belang dit te zien. De bevrijdingstheologen zijn er enerzijds van overtuigd het absolute alleen in het verzet van

50 M. Daly (*Beyond God the Father* 33-36) spreekt over deelname aan het heilige als 'Be-ing'. B.W. Harrison (*Making the connections* 10) meent daartegenover dat spreken over het goddelijke als 'Do-ing' beter in staat is recht te doen aan het feit, dat die deelname in handelen bestaat.

51 S.D. Welch, *Communities of resistance and solidarity* 91-92.

52 M.d.L. Pintasilgo, *Les nouveaux féminismes* 113-114.

53 T.a.p. 88.

54 L. Boff, 'Die Anliegen der Befreiungstheologie' 76.

55 H. Assmann, *Onderdrukking - verzet* 107; L.G. del Valle, 'Toward a theological outlook starting from concrete events' 83.

56 Vgl. F.J. Hinkelammert, *Die ideologische Waffen des Todes* 268-269; J.L. Segundo, *Jesus of Nazareth yesterday and today* I, 25-26.

57 L. Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land* 190-191, 223.

58 F.J. Hinkelammert, *Die ideologische Waffen des Todes* 216.

armen tegen hun onderdrukking te kunnen ontmoeten, maar stellen anderzijds de concrete vormen die dit verzet aanneemt, niet absoluut als de enige manier waarop God gediend kan worden. Voor wie nauwkeurig kijkt is het duidelijk, dat het bestaande concrete verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting wordt beschouwd als één incarnatie van het authentieke christelijke geloof en de christelijke hoop, maar dat deze hoop en dit geloof andersom dat verzet ook weer normeren.⁵⁹

4.2.2 Verzet als nieuwe theodicée

Het vorige hoofdstuk heeft laten zien, dat de emancipatietheologen zich met recht kunnen beroepen op de geschiedenis van Jezus van Nazaret voor hun engagement met het verzet van hen die onder de bestaande verhoudingen lijden. In dit verzet is de geest van Jezus aanwezig, die Gods koninkrijk in woord en daad verkondigde als heil voor deze mensen, is de geest van de vader van Jezus aanwezig, die de vanwege deze verkondiging geëxecuteerde Jezus als eerstgeborene van dat koninkrijk heeft aangesteld. Zoals Luther zegt over de gedaanteverandering van Jezus op de berg:⁶⁰

De hele triniteit verschijnt hier om alle gelovigen te sterken: Christus, de Zoon, in zijn heerlijkheid, de Vader in de stem die de zoon tot heer en erfgenaam verklaart, de heilige Geest in de lichtgevende wolk of in het doen invloeden ('Einflossen') van het geloof.'

Men kan zeggen, dat Lehmann duidelijk maakt wat de bijzondere activiteit van Gods geest is, waarom men in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting haar aanwezigheid herkent. Woorden als 'gerechtigheid' en 'rechtvaardigheid' kunnen niet zonder meer tegen het bestaande ingezet worden, maar moeten eerst op het bestaande veroverd worden, vanuit een andere geest dan die van het bestaande. Verzet van lijdenden en onderdrukten is noodzakelijkerwijs ook verzet tegen de heersende interpretatie van de werkelijkheid, die dit lijden onzichtbaar en zelfs tot op grote hoogte voor lijdenden zelf aanvaardbaar kan maken.

Sociaal-psychologisch heeft men geconstateerd, dat verzet doorgaans begint met de ervaring dat er een tegenspraak bestaat tussen de claims van de bestaande orde en de feitelijke situatie. De ervaring van groepen die zich in hun fysieke voortbestaan bedreigd weten botst met de pretentie van de bestaande orde alle mensen een minimum aan veiligheid te garanderen; de ervaring van groepen die structureel achtergesteld worden botst met het geloof dat de bestaande orde het

59 C. Boff, *Theologie und Praxis* passim, maar heel duidelijk 97-98; vgl. ook: J.C. Scannone, 'Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung' 83-85; G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 63, dez., 'Theologie und Sozialwissenschaften' 47-48; J. Míguez Bonino, *Toward a Christian political ethics* 114. Men kan daarom noch zeggen dat de bevrijdingstheologie theologie in politiek verandert, zoals H.M. Kuitert doet (*Alles is politiek maar politiek is niet alles* m.n. 45-96), noch dat de sociale analyse theologisch wordt ingekapseld, zoals H.W. Vijver meent (*Theologie en bevrijding*).

60 Gecit in P. Lehmann, *The transfiguration of politics*.

algemeen belang verdedigt. Het is moeilijk in algemene zin te zeggen, wanneer dergelijke ervaringen sterk genoeg zijn om werkelijk tot serieus verzet te leiden.⁶¹ Maar duidelijk is wel, dat de wijze waarop het lijden dat in een samenleving plaatsvindt begrepen wordt, van groot belang is. Wanneer het lijden van bepaalde groepen gepresenteerd wordt als gerechtvaardigd of onvermijdelijk, dan is de boodschap dat verzet geen zin heeft. Maar als dit lijden als onrechtvaardig, vermijdbaar en door bepaalde maatregelen ophefbaar zichtbaar kan worden gemaakt, dan versterkt dit de latente gevoelens van verzet. Kortom, de maatschappelijke 'theodicee' is een belangrijk politiek strijdperk.

Het woord 'theodicee' in zijn huidige betekenis stamt van de Duitse filosoof Gottfried Wilhelm Leibniz. Deze publiceerde in 1710 een geschrift waarin hij Gods goedheid, de menselijke vrijheid en het lijden in de wereld met elkaar probeerde te verzoenen en duidde dat werk aan als 'theodicee'.⁶² Het gaat er Leibniz in zijn boek om te laten zien, dat het bestaan van het kwaad en het menselijk lijden niet duidt op een onrechtvaardigheid in God, maar in tegendeel juist zijn goedheid zichtbaar maakt en aantoon, dat de wereld zoals die is de beste is van de mogelijke werelden.⁶³ De term 'theodicee' wordt echter ook wel ruimer genomen dan als aanduiding voor de theoretische verzoening tussen Gods goedheid en het bestaan van het kwaad. Met name in de sociale wetenschappen duidt hij meer in het algemeen opvattingen en theorieën aan, die mensen erop na houden om het bestaan van het kwaad te verklaren, zich ermee te verzoenen of het minstens een zinvolle plaats in hun leven te geven.⁶⁴ Het is Max Weber die de term deze betekenis gegeven heeft. Ik sluit me hier bij zijn gebruik van de term aan.⁶⁵

Een theodicee als zingeving van het kwaad in de wereld kan volgens Weber uit twee verschillende behoeften voortkomen. Ten eerste zijn zij die meer macht hebben dan anderen, meer goederen en meer vrijheid bezitten, met dit bezit niet tevreden. Zij hebben er behoefte aan te kunnen geloven, dat hun geluk een legitiem geluk is en dat de anderen hun relatieve ongeluk verdienen.⁶⁶ De bestaande orde die hen begunstigt, moet er uitzien als een juiste en legitieme orde en dat wat haar legitimiteit kan aanvechten, het lijden en het ongeluk, moet daarom op een of andere manier worden verklaard en aanvaardbaar of onzichtbaar worden gemaakt. Een theodicee in deze zin helpt dus de wereld zoals die is in stand te houden door de bestaande verdeling van lijden en geluk tot een legitieme te verklaren.⁶⁷

61 Vgl. voor een poging B. Moore, *Ungerechtigkeit*

62 Daarvoor duidde het woord de zogenaamde natuurlijke theologie, c.q. de natuurlijke godsleer aan, waarna wordt uiteengezet wat er op 'natuurlijke' gronden, dat wil zeggen zonder de openbaring in de bijbel en de christelijke traditie, over God te weten valt. In de neoscholastiek hield de term ook na Leibniz zijn oorspronkelijke betekenis.

63 G.W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*

64 Vgl. W. Sparr, *Leiden - Erfahrung und Denken* 257-262.

65 Voor een reflectie op de relatie tussen theodicee in deze betekenis enerzijds en christelijk geloof c.q. bijbelse verkondiging anderzijds, vgl. W. Brueggemann, *The message of the Psalms* 168-176.

66 M. Weber, 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen' 242.

67 Vgl. P. Berger, *The sacred canopy* 53-80.

Maar ook degenen die de ervaring hebben dat zij een buitenproportioneel deel van het lijden ondergaan, zij die structureel minder beschermd worden door het bestaande systeem dan anderen, hebben er behoefte aan hun positie te begrijpen. Zij hoeven geen schuldgevoel te bezweren, maar willen zin geven aan hun eigen positie als lijdenden. Weber ziet geen fundamenteel onderscheid tussen de hiervoor besproken theodicee van degenen die van de ongelijke verdeling van geluk en ongeluk profiteren en de zingeving door armen, onderdrukten en uitgesloten van hun eigen lijden. Dat lijkt mij ten onrechte. Deze laatsten worden niet door behoefte aan rechtvaardiging van hun positie, maar door het lijden zelf gedwongen om vanuit dit lijden de vraag naar de zin ervan te stellen. In die zin kan men zeggen, dat zij de 'echte' theodicee ontwikkelen.⁶⁸ Zij moeten met het lijden en het onrecht zelf klaar komen en zijn niet in de positie het onzichtbaar te maken of weg te duwen naar de rand van hun bestaan.

Een dergelijke theodicee, die het bestaan van de lijdenden zin geeft, kan volgens Weber de meest uiteenlopende vormen aannemen. Een masochistische bijvoorbeeld, die mensen in hun lijden zelf de zin van hun bestaan doet vinden⁶⁹, maar ook een wraakzuchtige, die meent dat aan hen die het nu goed gaat hun portie lijden nog wel ten deel zal vallen.⁷⁰ In beide vormen kan ze volgens Weber tot gevolg hebben, dat de lijdenden niet actief streven naar verandering van hun situatie en zich aan de overmacht van het bestaande overgeven. We hebben echter gezien dat Lehmann eraan herinnert, dat paradoxaal genoeg ook overgave een vorm van protest kan zijn. Het simpele bestaan van deze theodicees vanuit het lijden zelf maakt duidelijk, onafhankelijk van hun concrete vorm en inhoud, dat mensen zich niet zo maar bij hun situatie neerleggen. Het blijkt wel mogelijk om mensen zo in de greep van de onderdrukking te houden, dat ze zelfs de gedachte aan verzet helemaal hebben uitgebannen en volledig één zijn geworden met hun angst, dat ze vanuit hun vrees voor hun overheerser denken.⁷¹ Maar het lijden blijft een vraag en laat zich niet volledig onzichtbaar maken; het lukt niet ook de vraag naar zijn zin en betekenis uit te roeien. De volksreligie in Latijns-Amerika en de religie van de Amerikaanse slaven maken duidelijk, hoe lang de vraag naar de zin van het absurde kan worden volgehouden.

In die vraag naar zin zit zelf een begin van protest besloten, dat nader kan worden uitgewerkt. Het is de theodicee-vraag vanuit het lijden die ethisch engagement mogelijk maakt. De vraag naar het waarom van het lijden kan veranderen in het praktische 'neen' tegen het lijden. Dat gebeurt volgens Weber bij de oudtestamentische profeten. Zijn collega-socioloog Karl Mannheim meent, dat de christelijke traditie een potentiële utopie is voor wie zich tegen het lijden verzetten, een mogelijkheid om hun protest tegen het bestaande en hun verlangen naar een betere toekomst zo te articuleren, dat het de inzet voor praktische

68 M. Weber, 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen' 242-247.

69 P. Berger, *The sacred canopy* 55-56.

70 Vgl. M. Weber, 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen' 247-251.

71 E. Levinas, 'Vrijheid en gebod' 97-98.

veranderingen versterkt.⁷² En dat is precies wat in de emancipatietheologieën gebeurt.⁷³

De emancipatietheologen vervullen, samen met de andere intellectuelen uit de verzetsbeweging waarvan zij deel uitmaken, de rol die Weber toekent aan de profeten. Volgens Weber creëren de profeten binnen een religieuze traditie een samenhangend, theoretisch gearticuleerd wereldbeeld en zo een theodicee, waarin de ervaringen van lijdenden een plaats kunnen krijgen.⁷⁴ De emancipatietheologen vervullen deze rol op een bijzondere manier. In discussie met de christelijke traditie en met de huidige sociale theorie articuleren zij die crisis voor de legitimiteit van de bestaande verhoudingen, die het lijden en de uitsluiting van bepaalde groepen betekent. Zo maken ze het mogelijk de lijdenservaringen van deze groepen in een kader op te nemen, vast te houden, van hun toevalligheid te ontdoen en van daaruit tot uitgangspunt van actie te maken. Zij ontwerpen op deze manier een theodicee, een beeld en een verklaring van het lijden, dat verzet tegen dit lijden mogelijk maakt en die het gevoel van de onvermijdelijkheid ervan doorbreekt. Op grond van deze theodicee kan een project ontwikkeld worden, dat gericht is op verandering van de omstandigheden die het lijden veroorzaken.⁷⁵

Afgezien van de vraag of de concrete doelen die men zich binnen dit project stelt ook inderdaad verwerkelijk kunnen worden, is met het ontwikkelen ervan volgens de emancipatietheologen al iets belangrijks gebeurd. De overheersing en de uitsluiting worden op een beslissend punt doorbroken. De voortdurende 'onteigening van de morele verontwaardiging' over het eigen lot en het eigen lijden wordt ongedaan gemaakt;⁷⁶ de ervaringen van geleden onrecht worden niet langer gebagatelliseerd, maar in het centrum van de belangstelling gezet.⁷⁷ Deze ervaringen hoeven niet meer alleen als willekeurig of absurd te worden waargenomen, maar krijgen een logica, een samenhang en een oorzaak. Zo krijgen de uitgesloten inzicht in en zeggenschap over hun eigen ervaringen en de betekenis ervan en dit is het noodzakelijke begin van een zinvol en effectief verzet tegen het bestaande lijden en het heersende onrecht.⁷⁸

Het opeisen van de zeggenschap over de eigen ervaringen van lijden is de eerste effectieve doorbreking van het machteloos ondergaan ervan. Het lijden wordt er niet aanvaardbaar door gemaakt, maar herschapen tot een begin van verzet tegen

72 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* 184-191

73 Heel nadrukkelijk gebeurt dat in G. Gutiérrez' uitleg van het boek Job, *Gerechtigheid om niet*.

74 Over het beeld van de profeet bij Weber in dit verband, zie A. Giddens, *Capitalism and modern social theory* 171-172. Vgl. M. Weber, 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen' 248-249

75 Vgl. B. Moore, *Ungerechtigheid* 629-631

76 T.a.p. 639-665.

77 In dit verband is vooral van belang het werk van J. Sobrino en T.A. Mofokeng. Zij besteden nadrukkelijk aandacht aan de paradox, dat volgens het christelijk geloof de bevrijdende God zich in het lijden onder onderdrukking openbaart. Ook C. West (*Prophecy deliverance!* 151 nt 9) noemt als een centraal aspect van het christelijk geloof 'an enduring emphasis on the deeply tragic quality of everyday life of all culturally degraded, politically oppressed, and radically coerced labor force and unique individuals, who face the ultimate facts of human existence: death, disease, disappointment, dread, and despair.'

78 J. Míguez Bonino, *Toward a Christian political ethics* 106.

en het zichtbaar maken van de heersende ongerechtigheid. Het ligt in deze lijn wanneer de emancipatietheologieën het belang onderstrepen van het feit dat armen, vrouwen en zwarten nu eindelijk zelf het woord voeren, hun eigen theologie ontwikkelen en hun eigen beeld van de samenleving. Dit feit maakt volgens de emancipatietheologen zelf de belangrijkste politieke betekenis van hun werk uit en wat zij verder aan gearticuleerde politieke, sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën naar voren brengen, moet worden beschouwd als een nadere reflectie op dit feit. Gustavo Gutiérrez drukt dit uit als hij zegt, dat in de bevrijdingstheologie het arme en gelovige volk zijn recht om te denken opeist en Clodovis Boff wanneer hij beweert, dat het in de bevrijdingstheologie gaat om een verbinding van de lijdende mensheid die denkt en de denkende mensheid die lijdt.⁷⁹

Met name de Argentijnse historicus en ethicus Enrico Dussel heeft geprobeerd theoretisch te reflecteren, wat er gebeurt met wie probeert vanuit de door de samenleving uitgesloten te kijken. Uitgaande van de overtuiging dat elke concrete moraal deel uitmaakt van het sociale systeem waarbinnen deze functioneert, vraagt Dussel zich af hoe men nog over ethiek, over goed en kwaad kan spreken op een manier die niet gebonden is aan een bepaalde sociale orde. Het is volgens hem alleen de eis dat de arme bevrijd moet worden die het universele uitgangspunt van handelen en handelingsvoorschriften kan zijn.⁸⁰ Want het gehoorzamen aan deze eis impliceert volgens hem een breuk met het bestaande systeem, met zijn interpretatiecategorieën en zijn moraal en maakt het noodzakelijk om te luisteren naar degenen die door dat systeem juist worden buitengesloten en onzichtbaar en onmondig worden gemaakt.⁸¹ In de eis van de armen om erkenning als mens wordt het bestaande als zonde aan de kaak gesteld en kan de geschiedenis werkelijk vernieuwd worden. Daarom meent Dussel, dat in deze eis de stem van God te horen is, de stem van de buitenstaander, de vernieuwer, de

79 G. Gutiérrez, *The power of the poor in history*, 75-107, dez., 'Het recht om te denken', C. Boff, 'Gegen die Knechtschaft des rationalen Wissens' 134-136. L. Boff (*Kirche Charisma und Macht* 26-27, dez., 'Kirchliche Basisgemeinschaften und Theologie der Befreiung' 136) beschouwt de kerkelijke basisgemeenschappen als een plaats waar de armen zich het geloof toe-eigenen. Dat heeft niet alleen theologische, maar ook politieke consequenties, omdat het hen in staat stelt van een diffuse en manipuleerbare massa een volk met eigen opvattingen en doelstellingen te worden.

80 E. Dussel, 'Kan men "een" ethiek legitimeren tegenover de historische "pluraliteit" van de moraalssystemen?' 69. F.J. Hinkelammert (*Die ideologische Waffen des Todes* 142) meent in deze lijn, dat het excessieve lijden van de armen in de Derde Wereld het ware gezicht van de kapitalistische wereldordering laat zien.

81 E. Dussel, *A history of the church in Latin America* 9, dez., *Philosophy of liberation* 59, dez., 'Kan men "een" ethiek legitimeren?' 40-45. F.J. Hinkelammert (*Die ideologische Waffen des Todes* 15) meent, dat een dergelijke breuk uiteindelijk een breuk is met de religie, het geloof in de afgod dat het bestaande economische en maatschappelijke systeem ten diepste is. Dussel baseert zich bij zijn denken over de arme als 'ander' die van buiten komt en het (denk)systeem onderbreekt, op de filosofie van E. Levinas. De functie die Levinas aan 'de Ander' toekent, wordt volgens Dussel belichaamd door de door het systeem uitgesloten, in de eerste plaats de armen, vgl. L. Schuurman, *Bevrijding en geweld* 13. Hinkelammert baseert zich op een lezing van het werk van Marx, vgl. J. Van Nieuwenhove/B. Klein Goldewijk, 'The irruption of the poor and the theology of life' 56-61.

ander bij uitstek.⁸² Dussel spreekt van een atheïsme ten aanzien van de god zoals die door het bestaande systeem ter sprake wordt gebracht, juist als poging om de God van Jezus christus weer ter sprake te brengen. Hij brengt dit atheïsme in verband met de 'donkere nacht' van de mystiek, waarin alle godsbeelden moeten worden losgelaten om God zelf te vinden.⁸³

De armen en lijdenden belichamen volgens Dussel dus juist als uitgesloten van het bestaande een nieuwe orde, een utopia die het tegendeel is van de bestaande onderdrukking.⁸⁴ Zich inzetten voor hun bevrijding betekent leren denken vanuit het verzet tegen de bestaande armoede, uitsluiting en onderdrukking, betekent de inzet voor een andere orde, die niet langer op uitsluiting en achterstelling is gebaseerd.⁸⁵ Hij pleit voor een denken dat hij 'analectisch' noemt, een denken dat zich met de praxis voor bevrijding verbindt en zich op deze manier richt op datgene wat 'voorbij' ('ano') de horizon van het bestaande systeem ligt.⁸⁶ De bevrijdingstheologie zal volgens hem altijd een 'barbaarse' theologie moeten zijn, een theologie die spreekt vanuit degenen die voor het bestaande systeem de niet-mensen zijn, de uitgesloten, de barbaren die de bestaande orde bedreigen.⁸⁷

In de zwarte theologie is de reflectie op de eigen maatschappelijke plaats veel minder ver gevorderd dan in de bevrijdingstheologie. Weliswaar is men ervan overtuigd, dat het eigen denken het functioneren van de Amerikaanse c.q. de Zuidafrikaanse samenleving fundamenteel onder kritiek stelt, maar men blijft veelal in het 'neen' tegen het bestaande steken en een beeld van de toekomst die men nastreeft, ontbreekt vrijwel volledig.⁸⁸ Dat neemt niet weg, dat men feitelijk, zij het gefragmenteerd, werkt aan de opbouw van een samenleving en een cultuur, die een alternatief wil zijn voor de bestaande.⁸⁹

De vrouwenbeweging in het westen vat zichzelf heel nadrukkelijk op als een beweging die is ontstaan doordat vrouwen bij elkaar kwamen, hun eigen ervaringen gingen verwoorden en zo zicht kregen op hun eigen onderdrukte positie.⁹⁰ De vrouwenbeweging neemt deze ervaringen als uitgangspunt en beschouwt ze als onthulling van het functioneren van het bestaande systeem. Van hieruit formuleert ze kritiek op de bestaande verhoudingen.⁹¹ Datzelfde doet ook de feministische theologie, als onderdeel van de vrouwenbeweging. Van belang is hierbij, zoals de feministische theologe Sharon Welch nadrukkelijk naar voren brengt, dat de

82 E. Dussel, *Ethics and the theology of liberation* 91-92; dez., *A history of the church in Latin America* 31; vgl. F.J. Hinkelammert, *Die ideologische Waffen des Todes* 171-174, 222.

83 E. Dussel, *Ethics and the theology of liberation* 92-93; dez., *Philosophy of liberation* 97-99.

84 Dez., *Ethics and the theology of liberation* 72.

85 Dez., *A history of the church in Latin America* 11; dez., *Philosophy of liberation* 15, 48.

86 Dez., *A history of the church in Latin America* 15; dez., *Philosophy of liberation* 158-160.

87 Dez., *A history of the church in Latin America* 20.

88 Zo over de Amerikaanse zwarte theologie C. West, 'Black theology and Marxist thought' 555-556; dez., *Prophecy deliverance!* 106. Daarbij sluit de zwarte Zuidafrikaanse theoloog S.P. Govender (*In search of tomorrow* m.n. 146-152) aan.

89 C. West, 'Black theology and Marxist thought' 563-564; dez., *Prophecy deliverance!* 120-121; S.P. Govender, *In search of tomorrow* 61-73, 151-152.

90 Over 'consciousness-raising' als de feministische 'methode' bij uitstek, C.A. MacKinnon, 'Feminism, Marxism, method and the state' 5-6, 21-23.

91 B.B. Zikmund, 'Feminist consciousness in historical perspective' 29.

feministische theologie haar kritiek alleen maar kan formuleren vanuit de partiele ervaringen met een nieuwe manier van samenleven, die feministische gelovigen nu al opdoen binnen verschillende groepen, met name in de beweging die sommige aanduiden als 'vrouwenkerk' en de samenkomsten ervan. Hier realiseert zich iets van een manier van samenleving die vrouwen niet meer uitsluit, maar iedereen de mogelijkheid geeft tot haar of zijn recht te komen.⁹² Alleen vanuit zo'n gemeenschap die de betere samenleving al belichaamt, kan kritiek geformuleerd worden op het bestaande, want alleen van een systeem waarvan we niet meer helemaal deel uitmaken en waarmee we minstens ten dele hebben gebroken, kunnen we volgens Welch de immoraliteit waarnemen.⁹³ Het bekritisieren van en het breken met de bestaande samenleving vormen één beweging.

Door zich als leden van een tegenbeweging op te vatten, stellen vrouwen zichzelf in staat te leren autonoom te handelen, hun geschiedenis te herontdekken en hun eigen verhalen te blijven vertellen en niet terug te vallen in het zwijgen van de volledig onderdrukten.⁹⁴ Welch trekt hieruit de conclusie, dat het verzet van vrouwen zich niet zou moeten richten op het veroveren van een voor eens en altijd veiliggesteld doel, maar dat het met name zaak is een traditie van verzet te creëren, een ruimte van waaruit telkens kan worden gebroken met de onderdrukkende tendensen van het bestaande. Alleen zo wordt voorkomen dat degenen die zich als vrouw tegen de heersende onderdrukking verzetten, er toch tegelijkertijd op paradoxale wijze – bijvoorbeeld als witte, middle-class Amerikaanse – mee verbonden blijven.⁹⁵

Het is in het protest van de uitgesloten tegen de bestaande orde dat God volgens de emancipatietheologen zijn liefde voor allen openbaart.⁹⁶ Beverly Harrison meent daarom, dat vrouwen vanuit hun inzicht in de eigen onderdrukking solidair kunnen zijn met andere onderdrukte groepen en zich samen met anderen in dienst kunnen stellen van een allen omvattende bevrijding.⁹⁷ Vanuit hun godsontmoeting in het verzet van armen en onderdrukten, lijdenden en uitgesloten zien al deze groepen volgens haar het optreden van Jezus, zijn verkondiging van het koninkrijk van God in woord en daad, als doorbreking van de uitsluiting van armen en zieken, vrouwen en zondaars. Deze groepen krijgen in confrontatie met dat optreden mogelijkheden zelf vorm te geven aan hun bestaan en zo de maatschappelijke orde aan te klagen. Jezus' verrijzenis kan, als de doorbreking van de definitieve uitsluiting door de dood en teken van Gods verzet tegen alle lijden, gezien worden als het centrale symbool van de in Jezus' optreden geïmpliceerde gerichtheid op inclusiviteit en overwinning van alle kwaad.

92 S.D. Welch, *Communities of resistance and solidarity* 49, 79.

93 Dez., 'A genealogy of the logic of deterrence' 14.

94 B.W. Harrison, *Making the connections* 243.

95 S.D. Welch, *Communities of resistance and solidarity* 27; dez., 'A genealogy of the logic of deterrence' 29-30, vgl. R.L. Smith, 'Feminism and the moral subject' 249-250.

96 Vgl. G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 51; L. Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land* 120, B.W. Harrison, *Making the connections* 246, J.H. Cone, *For my people* 173-174. Th. Witvliet (*Een plaats onder de zon* 33) haalt dit punt naar voren.

97 B.W. Harrison, *Making the connections* 237.

4.2.3 Maatschappijanalyse als verstaan van het verzet

De emancipatietheologen maken duidelijk, dat trouw blijven aan de verkondiging van Jezus betekent, dat zijn geest gezien wordt in het verzet van groepen mensen nu tegen hun uitsluiting van recht en gerechtigheid. Wat dit betekent voor hun globale blik op de sociale werkelijkheid, hoop ik duidelijk gemaakt te hebben. Ik zal nu de aandacht richten op de wijze waarop ze die blik nader aanscherpen met behulp van sociale theorieën. Daartoe zal ik de emancipatietheologieën opnieuw confronteren met de theorieën van Karl Marx. Al eerder (2.3.1) heb ik het spreken van de emancipatietheologen over God als vader, zoon en geest vergeleken met de speculatieve theorie van de geschiedenis in het denken van Marx. Marx' historisch materialisme wijst het proletariaat aan als groep wier verzet tegen het bestaande de vooruitgang van de geschiedenis belichaamt en verantwoordt zo zijn inzet voor de arbeidersbeweging. Op analoge wijze wijst het spreken over de God van Jezus christus, zoals de emancipatietheologen het in dialoog met de traditie ontwikkelen, het verzet van armen, vrouwen en zwarten aan als de plaats waar Gods geest het doel van de menselijke samenleving duidelijk maakt.

Maar door het gebruik van het woord 'vooruitgang' met betrekking tot het denken van Marx en het woord 'doel' in verband met dat van de emancipatietheologen, wordt tegelijk een belangrijk verschil tussen hen aangeduid. Voor Marx is de geschiedenis uiteindelijk een mechanisme van vooruitgang, dat 'uit zichzelf' werkt en in dienst waarvan de maatschappelijke ontwikkelingen staan en ook moeten staan. Binnen de theorie van de 'oudere' Marx is de rechtvaardiging van het verzet van het proletariaat niet het excessieve lijden waaraan het ten prooi is – dat speelde bij de 'jonge' Marx nog wel een belangrijke rol – maar het feit dat de bestaande situatie de verdere ontwikkeling van de produktiekrachten blokkeert. Daarom kan hij, met al zijn pathos voor de strijd van het proletariaat, tegelijkertijd het lijden van andere groepen als betreurenswaardige, maar noodzakelijke offers ten behoeve van die vooruitgang beschouwen.⁹⁸

Voor de emancipatietheologen daarentegen rechtvaardigt het verzet tegen lijden en uitsluiting zichzelf. De aanwezigheid van Gods geest wordt volledig in de geschiedenis gelocaliseerd. Niet een speculatieve – filosofische of theologische – theorie van de geschiedenis, maar het verzet zelf maakt duidelijk, dat het authentieke doel van de samenleving universeel, allen omvattend geluk is. Hierbij kan per definitie geen enkel lijden worden beschouwd als weliswaar betreurenswaardig maar noodzakelijk incident, omdat de mate van het lijden zelf de mate is waarin dat doel niet is gerealiseerd. Alle lijden klaagt het feitelijke verloop van de geschiedenis aan en de identificatie met het protest tegen het lijden geeft de inzet voor verandering de juiste richting. Universeel, iedereen omvattend geluk kan alleen gedacht worden als resultaat van een oneindige aantal overwinningen op concrete vormen van lijden.

98 Zie mijn 'Kritiek uit naam van de geschiedenis' m.n. 158-162.

Aristoteles heeft waarschijnlijk als eerste geprobeerd na te denken over het menselijk samenleven binnen de politieke ordening van zijn tijd – die van de ‘polis’, de Griekse stadstaat – met het oog op zijn doel. Dit doel omschrijft hij als ‘het goede leven’ of ‘het geluk’. Geluk is volgens Aristoteles het leven dat niet meer met het oog op iets anders geleefd wordt, maar waar niets aan ontbreekt en dat daarom zichzelf genoeg is.⁹⁹ Het streven naar dit leven, naar dit doel is volgens hem voor de mens ‘natuurlijk’. Dat wil niet zeggen dat dit streven vanzelf gaat of dat mensen dit doel vanzelf realiseren zoals dieren zich instinctief natuurlijk gedragen, maar het betekent dat ‘het goede leven’ in de ‘polis’ volgens Aristoteles de hoogste realisering is van het menszijn. In die zin is voor hem de mens ‘van nature’ een politiek dier.¹⁰⁰

De opvatting van ‘het goede leven’ of ‘het geluk’ is bij Aristoteles onmiddellijk afhankelijk van zijn idee van politieke gemeenschap. Het leven van een individu kan in Aristoteles’ wereldbeeld per definitie niet zelfgenoegzaam zijn; het leven dat om zichzelf wille geleefd wordt, is alleen te realiseren in politieke gemeenschap. Het geluk, het doel van het leven van de individuele mens is voor hem het bijdragen aan het goed functioneren van de ‘polis’, de politieke gemeenschap. Aristoteles beschouwt hierbij de hiërarchie zoals die in de politieke gemeenschappen van het Griekenland van zijn tijd bestond, de hiërarchie die de vrouw ondergeschikt maakt aan de man, de slaaf aan de meester en de barbaar aan de griek, als ‘natuurlijk’.¹⁰¹ Niet wat individuen zelf als geluk beschouwen is voor hem normatief, maar deugdzame burgers dienen te functioneren ten gunste van het zelfgenoegzame bestaan van de ‘polis’ en haar orde.¹⁰²

Thomas van Aquino neemt in zijn politieke geschrift ‘De regimine principum’ Aristoteles’ gedachten op over het geluk in een politieke gemeenschap als ‘natuurlijk’ doel van het menszijn. Maar in zijn meer in strikte zin theologische werk wordt de afhankelijkheid van de definitie van geluk van het begrip van de ‘civitas’ – Thomas’ vertaling van het griekse ‘polis’ – doorbroken. Hij legt als theoloog de uiteindelijke gelukzaligheid van de mens bij God en definieert de juiste politieke ordening als de ordening die op die gelukzaligheid gericht is.¹⁰³ Deze gerichtheid is volgens hem door de schepper in de schepping gelegd.¹⁰⁴ Mensen zijn als met rede begiftigde wezens in staat deze gerichtheid in de schepping waar te nemen en aan de verwerkelijking ervan mee te werken. Dit laatste is volgens hem de eigenlijke opdracht, de ‘natuur’ van een redelijk schepsel.¹⁰⁵

Daarmee is ‘natuur’ niet meer uitsluitend gedefinieerd in functie van de politieke ordening, maar is ze zelf een criterium geworden om de rechtmatigheid van de bestaande sociale en politieke orde af te wegen. Want wat tegen de ‘natuur’, de

99 *Politica* 1252b, 29 e.v., *Ethica Nicomachea* 1097b, 15 e.v.

100 *Politica* 1253a, 3 e.v.

101 T.a.p. 1254a, 22; 1254b, 14-24. Vgl. A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles* 106-117, maar daar zonder kritische ondertoon

102 Vgl. hiervoor met name de feministische kritiek op Aristoteles’ patriarchaat. Zie 4.2.3.

103 *Summa theologiae* I II, q. 90, art. 2.

104 T.a.p. q. 93, art. 1.

105 T.a.p. q. 91, art. 2.

gerichtheid van de schepping op gelukzaligheid ingaat, is volgens Thomas 'geen wet, maar een corruptie van de wet.'¹⁰⁶ En hoewel Thomas als middeleeuwer de gerichtheid van de schepping op gelukzaligheid uiteindelijk opvat als 'ordo', als een statische ordening, geeft zijn theologie in principe de mogelijkheid vanuit het idee van de gelukzaligheid te protesteren tegen wat maatschappelijk als godgewilde ordening gepresenteerd wordt. Gods wil valt niet zonder meer samen met het in zijn schepping direct zichtbare.¹⁰⁷

Anders dan voor Thomas is het voor het moderne denken evident, dat elke politieke ordening historisch is, toevallig en veranderlijk. Dit impliceert, dat ook de doelen die de samenleving zichzelf stelt of, in termen van Aristoteles en Thomas, de voorstelling van geluk die ze erop na houdt, veranderlijk zijn. Ook Marx gaat van deze moderne evidentie uit, maar hij gaat een stap verder. Hij maakt duidelijk, dat datgene wat men als goed en gelukkig samenleven beschouwt, niet alleen in het verleden veranderd is en waarschijnlijk in de toekomst wel weer zal veranderen, maar dat wat men beschouwt als een rechtvaardige samenleving afhankelijk is van de sociale groep – de 'klasse' – waartoe men behoort. Marx beschouwt de geschiedenis als een opeenvolging van maatschappijstructuren, waarin telkens een andere klasse de dienst uitmaakt. Met die wisseling van de macht verandert ook de manier waarop over de samenleving wordt gedacht, want volgens Marx' bekende adagium zijn de ideeën van de heersers altijd de heersende ideeën.¹⁰⁸

De heersende ideeën over de samenleving hebben volgens Marx tot nog toe altijd in dienst gestaan van het particuliere belang van de heersende groep en zijn dus ten koste gegaan van anderen.¹⁰⁹ Maar dit zal volgens hem afgelopen zijn, wanneer zij die niets te verdedigen hebben, de proletariërs, de bestaande kapitalistische verhoudingen omvergoeien en zelf de heersende klasse zullen worden. 'De proletariërs hoeven niets van het hunne te beveiligen; zij moeten alle waarborgen en beveiligingen van particuliere aard vernietigen.'¹¹⁰ Daarom zijn zij volgens Marx in staat, de maatschappij kwalitatief te veranderen en een einde te maken aan de onderlinge belangenstrijd. De proletarische revolutie zal tot gevolg hebben, dat in de plaats van de oude samenleving, haar klassen en haar klassen- tegenstellingen een associatie treedt, waarin de vrije ontwikkeling van ieder de voorwaarde is voor de vrije ontwikkeling van allen.¹¹¹ Dan zullen volgens Marx de maatschappelijke verhoudingen waarin mensen leven eindelijk doorzichtig voor hen zijn, en daarmee ook stuurbaar en beheersbaar.¹¹²

106 T a p q 95, art 2

107 Anders dan vaak gesuggereerd wordt, is dus volgens mij de politieke theorie van Thomas zeker niet zonder meer een theologische legitimatie van de middeleeuwse maatschappelijke hiërarchie met behulp van het begrip 'ordo'. Overigens legitimeert ook Aristoteles de bestaande inrichting van de polis niet zonder meer, maar omdat hij het goed functioneren van de politieke gemeenschap als het hoogste doel beschouwt, heeft hij geen mogelijkheid een kritisch standpunt tegenover die gemeenschap in te nemen

108 K. Marx/F Engels, 'Die Deutsche Ideologie' 46

109 T a p 48

110 Dez., 'Manifest der Kommunistischen Partei' 472.

111 T a p 482

112 K. Marx, 'Vorwort' 9, dez., *Das Kapital* I, 92-94.

Marx ziet het verschil tussen zichzelf en anderen die in zijn tijd over de samenleving nadenken – zoals bekend discussieert de ‘oudere Marx’ met name met politiek economen – als het verschil tussen mensen die zich met de interne logica van de kapitalistische orde identificeren en iemand die zich identificeert met het kwalitatief nieuwe dat zich erin aankondigt. Dit nieuwe ligt besloten in de volgens hem onvermijdelijke proletarische revolutie. Maar zoals gezegd, de betekenis van deze revolutie ligt voor Marx niet onmiddellijk in het lijden en het verzet van de proletariërs zelf of in het in dat verzet geïmpliceerde protest tegen de logica van een maatschappijordening die hen uitsluit van het algemeen welzijn waarvoor zij pretendeert zorg te dragen. De nieuwe orde die de volgens Marx onvermijdelijke proletarische revolutie in het leven zal roepen, is naar zijn overtuiging het best zichtbaar te maken door wetenschappelijke analyse van de bestaande samenleving. Het is voor hem uiteindelijk niet het verzet van mensen tegen het lijden waar ze het slachtoffer van zijn maar de wetenschap, die de logica van de schijn door werkelijk weten vervangt. De wetenschap laat zien dat de kapitalistische orde boven zichzelf uitwijst¹¹³ en dat de wijze waarop ze zich legitimeert en in de heersende politieke economie over zichzelf denkt, illusoir is.¹¹⁴ Het handelen van het proletariaat is niet omwille van zichzelf van belang, maar komt bij Marx alleen in beeld als teken van de waarheid van de wetenschappelijke analyse, die laat zien dat de geschiedenis onafwendbaar in de richting gaat van het rijk van tegelijk vrije en maatschappelijke mensen.¹¹⁵

Dit maakt Marx’ bijdrage aan de sociale theorie dubbelzinnig. Er kan worden vastgesteld, dat hij als eerste een systematische poging doet om het protest van mensen tegen de bestaande verhoudingen niet te zien als een illegitieme opstand tegen een door God gewilde orde, of als een simpel sociaal feit zonder verdere betekenis, maar probeert er het eerste stamelen in te horen in de taal van de toekomstige, betere maatschappij.¹¹⁶ Het was het uitgesproken doel van de theorie van de ‘jonge’ Marx om aan te knopen bij de strijd zoals die in de sociale werkelijkheid plaatsvond. Hij zegt met zoveel woorden, dat hij de wereld niet tegemoet wil treden met de boodschap: ‘hier is de waarheid, kniel neer!’ In plaats daarvan wil hij ‘voor de wereld uit de principes van de wereld nieuwe principes’ ontwikkelen en de wereld voorhouden waar deze wereld, in haar protest tegen het bestaande, eigenlijk voor vecht. Op deze manier zal volgens hem duidelijk worden dat de wereld ‘al lang de droom van een zaak bezit, waarvan ze alleen maar het bewustzijn hoeft te bezitten om haar werkelijk te bezitten.’¹¹⁷ Maar de ‘oude’ Marx meent blijkbaar, dat hij in zijn theorie van de geschiedenis en zijn theorie van het kapitalisme wel een waarheid heeft gevonden, waarvoor nog slechts geknield kan worden. Het programma om een theorie te ontwikkelen

113 Dez., *Das Kapital* III, 825; vgl. K. Marx/F. Engels, ‘Die Deutsche Ideologie’ 25.

114 Dat werkt Marx uit in het beroemde eerste hoofdstuk van *Das Kapital* (I, 49-98) over de waar.

115 K. Marx, ‘Vorwort’ 9; vgl. dez., *Das Kapital* III, 221-277.

116 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginaire Institution* 107.

117 K. Marx, ‘Briefe aus den “Deutsch-Französische Jahrbücher”’ 345-346.

die temidden van de strijd tegen lijden en onderdrukking deze strijd begrijpelijk maakt en voorthelpt, voert hij niet uit. Wat nu in het kader van de emancipatietheologieën aan maatschappijtheorie gehanteerd wordt, kan men volgens mij begrijpen als poging het programma dat de 'jonge' Marx voor ogen stond alsnog te realiseren. De emancipatietheologen doen dit in de overtuiging, dat de God van Jezus de Christus de God is van de geschiedenis, maar niet met de bestaande historische logica samenvalt. In tegendeel, hij is er temidden van die geschiedenis de onderbreking van, zoals in het optreden van Jezus, maar vooral in zijn verrijzenis blijkt. In het verzet van de lijdenden kondigt zich volgens de emancipatietheologen een andere samenleving aan, waarin niemand meer van wat Aristoteles aanduidt als het 'geluk', het 'goede leven' is uitgesloten. In die samenleving wordt het werkelijk goede leven gerealiseerd die het doel is van elke samenleving en het geluk van iedereen insluit. Het is alleen in het verzet, dat er iets van dit doel hier en nu werkelijk zichtbaar wordt. Alleen in verbondenheid met dit verzet kan daarom iets over dat doel en over de bestaande samenleving in het licht van dit doel worden gezegd.¹¹⁸

Door middel van de expliciet partijdige kennis van de maatschappelijke verhoudingen die de emancipatietheologen opdoen met behulp van fragmenten sociale theorievorming, kan het verzet tegen het bestaande meer worden dan een 'neen'. Het kan zich ontwikkelen tot een strategie van verandering en voorkomen dat het blijft steken in protest tegen de scherpe kanten van de bestaande onderdrukking.¹¹⁹ Door de bestaande samenleving te analyseren in het licht van het in het verzet tegen armoede, racisme en sexismen besloten doel van een allen omvattend goed leven, wordt duidelijk hoe dit doel inderdaad dichterbij kan worden gebracht.¹²⁰

Verschillende emancipatietheologen maken bij hun kritische analyse van het bestaande expliciet gebruik van de theorieën van Marx over het kapitalisme. Maar omdat zij, zoals Enrico Dussel het uitdrukt, in het protest van de groepen waarmee zij zich engageren een manifestatie van een andere, kwalitatief nieuwe betekenisruimte zien,¹²¹ gebruiken ze die theorieën op een eigenzinnige manier. Ik noem enkele voorbeelden.

De Amerikaanse zwarte filosoof en theoloog Cornel West contrasteert het bestaande kapitalisme met de utopie van de samenleving waarin ieder op gelijke voet deel heeft aan de beslissingsmacht, zoals deze in het verzet van onderdrukten is belichaamd.¹²² Hij karakteriseert het kapitalisme als radicaal anti-democratisch, de macht van weinigen is binnen dit sociaal-economische systeem gebaseerd op

118 Voor de sterke nadruk op de samenhang van praktisch engagement en kennis, zie R. Alves, *A theology of human hope* 2; C. Boff, *Theologie und Praxis* 338; G. Gutiérrez, 'Freedom and salvation' 80-81; J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 36. Vgl. ook de met de bevrijdingstheologie geëerde socioloog O. Maduro, *Religion and social conflict* 31-32.

119 Zie met name J.H. Cone, *For my people* 94.

120 Vgl. J. Habermas, 'Zwischen Philosophie und Wissenschaft' 278.

121 E. Dussel, 'Kan men "een" ethiek legitimeren?' 123-124.

122 C. West, 'Black theology and marxist thought' 556; dez., *Prophecy deliverance!* 112.

de onmacht van velen. De maatschappelijke hiërarchie, de verschillen tussen man en vrouw, blank en zwart en arm en rijk hangen volgens West uiteindelijk met dat anti-democratische karakter van de economische structuur samen.¹²³ Het socialisme dat hij als tegenbeeld van de bestaande kapitalistische orde voorstaat, wordt gekarakteriseerd door radicale democratie, een democratie zowel op economisch als op sociaal vlak. Deze democratie begint nu al gestalte te krijgen in de verschillende vormen van verzet tegen de bestaande ongelijkheid.¹²⁴ Voor West is de inzet voor bevrijding van zwarten in de Verenigde Staten één van de manieren naast andere, waarop de strijd om die kwalitatief nieuwe orde gevoerd wordt. De Zuidafrikaanse zwarte theoloog Shun Govender sluit zich in grote lijnen bij West aan, maar benadrukt sterk de noodzaak, dat zwarten een eigen tegencultuur ontwikkelen die een kritisch bewustzijn van het bestaande, een kritische analyse van de geschiedenis en een kritische theologie omvat. Een dergelijke tegencultuur geeft samenhang aan het verzet tegen de heersende cultuur, die de bestaande onderdrukking ondersteunt.¹²⁵

Ook de in Midden-Amerika werkende Duitse econoom en theoloog Franz Hinkelammert leest het werk van Marx vanuit het utopische moment, dat ligt in het concrete verzet van armen tegen hun armoede. Met Marx meent hij, dat de sociale werkelijkheid altijd vanuit een concreet standpunt wordt waargenomen.¹²⁶ Maar anders dan Marx zelf ziet Hinkelammert diens maatschappijanalyse als afhankelijk van een utopische moment, van een hoop op een rijk van vrijheid voor iedereen.¹²⁷ Hierin ziet hij een overeenkomst tussen het christelijk geloof en het marxisme. Het marxisme kan het christendom volgens hem verder helpen, want het heeft het idee van een historische praxis ontwikkeld. Dit idee maakt verandering en verbetering van de menselijke levensomstandigheden zichtbaar als een historisch bereikbare mogelijkheid en niet alleen als een bovenhistorisch godsgeschenk.¹²⁸

Ook Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen zien de sociaal-wetenschappelijke analyse als hulpmiddel om in hun historische context verantwoord praktisch vorm te geven aan een bevrijdend christelijk geloof, of ze het analyse-instrumentarium nu aan Marx ontleen of niet.¹²⁹ Wat in het geleefde geloof in symbolische vorm

123 T a p. 122-125

124 T a p. 136, dez., 'Prospects for the North American Christian left' 160.

125 S.P. Govender, *In search of tomorrow* 152-162.

126 F.J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes* 7-8.

127 T a p. 60-62. Hinkelammert zelf meent overigens wel dat hij deze gedachtengang ook bij Marx zelf kan aanwijzen, maar kan zich daarbij slechts op één citaat beroepen, nl. *Das Kapital* III, 828.

128 F.J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen* 317, vgl. J.P. Miranda, *Marx and the Bible* 250-284.

129 G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 62, dez., 'Theologie und Sozialwissenschaften' 45-47, J.L. Segundo, 'Théologie et sciences sociales' 171, dez., 'Preface' xv-xvi; J.C. Scannone, 'Theologie der Befreiung in Lateinamerika' 4, R. Vidales, 'Methodological issues in liberation theology' 39. Vgl. ook Segundo's stelling, dat geloof door middel van 'ideologieën', d.w.z. opvattingen over de effectiviteit van menselijk handelen in een concrete historische situatie, concreet-historische betekenis moet krijgen (*The liberation of theology* 97-124, dez. *Jesus of Nazareth yesterday and today* I). Overigens zien niet alle bevrijdingstheologen de relatie met de sociale wetenschappen hetzelfde. F. Castillo, ('Befreiende Praxis und theologische Reflektion' 31) onderscheidt naast degenen die aan de theologie een rol toekennen bij de keuze voor de adequate wijze om de samenleving te bekijken en de ideologiekritische inslag van Segundo, ook nog een stroming die de theologie afhankelijk maakt van de sociaal-wetenschappelijke analyse.

als zonde en als strijd tegen zonde wordt waargenomen, wordt met behulp van sociale theorieën nader geanalyseerd.¹³⁰ Hierbij geven bevrijdingstheologen doorgaans de voorkeur aan vormen van sociale analyse, die net als die van Marx 'dialectisch' genoemd kunnen worden. Dat wil zeggen, dat de maatschappij erin niet wordt voorgesteld als een goed-functionerend geheel waarin iedereen zijn eigen functie vervult, maar als een terrein waarop voortdurend conflicten worden uitgevochten. Op deze manier willen ze er zorg voor dragen, dat de door hen gemaakte analyses ten gunste werken van degenen die op dit moment de structurele verliezers zijn van die conflicten, mede omdat ze zo verborgen zijn.¹³¹

Volgens Hinkelammert en de meeste andere bevrijdingstheologen is het uiteindelijke doel van het maatschappijkritisch denken en handelen niet, dat het rijk van de vrijheid in de geschiedenis door mensen wordt gerealiseerd. Alleen geloof in een God van bevrijding kan de kleine, concreet historische stappen in die richting in verband brengen met het ten opzichte van de reële geschiedenis altijd utopisch blijvende doel.¹³² Dit inzicht maakt het mogelijk, zo maakt Juan Luis Segundo duidelijk, tegelijkertijd pragmatisch en utopisch te zijn in het historisch handelen. Het telkens pragmatisch gebruik maken van de mogelijkheden die zich voordoen om lijden, onderdrukking en uitsluiting te verminderen, wordt dan zichtbaar als het werken aan een utopisch georiënteerd universeel bevrijdingsproject.¹³³ De concrete momenten van bevrijding die dit oplevert, kunnen worden gezien als tekens van de komst van het rijk van de vrijheid, het koninkrijk van God. Zo kan men ook zeggen, dat de bevrijdingstheologie het utopische moment zichtbaar maakt van de maatschappijkritische analyse en de maatschappijkritische praxis, de hoop op en het geloof in een kwalitatief andere situatie die erin geïmpliceerd is.¹³⁴ Ook de feministische theologie beschouwt zichzelf als een poging, om het normatieve en het utopische in de concrete werkelijkheid te ontdekken met behulp van analyse van deze werkelijkheid. Bevely Harrison verzet zich daarom tegen de neiging van academische vormen van maatschappijanalyse om al het menselijk lijden te vangen onder één analytische categorie, bijvoorbeeld de klassenstrijd, het sexisme of het racisme. In plaats hiervan pleit ze voor concrete solidariteit tussen uiteenlopende vormen van verzet tegen uiteenlopende vormen van onderdrukking.¹³⁵ Daarbij verdient volgens feministische theologen uiteraard de onderdrukking van vrouwen centrale aandacht en hiervan wordt nadrukkelijk gezegd, dat ze niet te reduceren is tot een variant of een gevolg van een andere

Theologie zou ten opzichte daarvan een tweede stap zijn. Vgl. voor die positie H. Assmann, *Onderdrukking – verzet* 114-128, R. Viales, 'Kroniek van enkele Latijnsamerikaanse publicaties over de "theologie van de bevrijding"' 127 en ook A. Fierro, *The mutant gospel* 182-256.

130 C. Boff, *Theologie und Praxis* 285.

131 Dit ethisch criterium bij de keuze voor een methode van sociaal-wetenschappelijk onderzoek is duidelijk geformuleerd door C. Boff, *Theologie und Praxis* 115, 303. Vgl. ook L. Boff, 'Die Anliegen der Befreiungstheologie' 84, J. Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* 113, dez., *Toward a Christian political ethics* 46-47.

132 F.J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes* 271-272.

133 J.L. Segundo, *Jesus of Nazareth yesterday and today* III, 306.

134 J.C. Scannone, 'De theologie van de bevrijding, evangelisch of ideologisch?' 143-144.

135 B.W. Harrison, *Making the connections* 242.

vorm van onderdrukking.¹³⁶ Om de onderdrukking van vrouwen in kaart te brengen en het verzet ertegen vooruit te helpen, bestaat er op het moment geen vastomlijnde theorie. Daar moeten feministische theoretici volgens Harrison ook niet naar zoeken. In plaats daarvan moeten ze 'opgewekt alles uit de [door mannen gedomineerde] traditie lenen, dat een bijdrage kan zijn aan de ontwikkeling van een feministische theorie', dat wil zeggen aan een theorie vanuit en ten dienste van het verzet van vrouwen tegen hun onderdrukking.¹³⁷

Feministische theorievorming is enerzijds te beschouwen als 'agitatie op het niveau van het weten, het denken en het bewustzijn' en valt de onderdrukkende beelden aan die ook de wetenschap beheersen. Tegelijkertijd dienen feministische theorieën ook om het bestaande te analyseren ten dienste van de strijd om verandering.¹³⁸ Harrison is, net als veel bevrijdingstheologen, van mening dat bij dit laatste het marxisme kan helpen.¹³⁹ Het is niet echt in tegenspraak hiermee wanneer Elisabeth Schussler Fiorenza, met een aantal feministische sociale wetenschapsters, meer ziet in een karakterisering van de bestaande verhoudingen met behulp van Aristoteles' denken over 'patriarchaat'.

Zoals we gezien hebben, wordt door Aristoteles de ondergeschikte positie van vrouwen, slaven en 'barbaren' in de 'polis' als natuurlijk beschouwd. Alleen het economisch onafhankelijk mannelijk hoofd van de familie geldt als volwaardige menselijke persoon, waardig om maatschappelijk volledig te functioneren.¹⁴⁰ Patriarchaat impliceert daarom volgens Schussler Fiorenza maatschappelijke ongelijkheid, zowel op grond van geslacht als op grond van klasse en ras. Ze definieert:¹⁴¹

'In de patriarchale situatie worden niet alleen vrouwen als "anders" gedefinieerd, maar dragen ook onderworpen volken en rassen het kenmerk van de "anderen", die onder gezag moeten worden gesteld. Bovendien worden vrouwen niet alleen gedefinieerd als anders dan mannen, maar ook als ondergeschikt aan mannen, voor zover men zich de maatschappij voorstelt als analoog aan de patriarchale familie, die in stand wordt gehouden door het werk van slaven. Een kritische feministische bevrijdingstheologie spreekt daarom niet over mannelijke onderdrukkers en vrouwelijke onderdrukten, over mannen tegenover vrouwen, maar meer over patriarchaat als een pyramidaal systeem en een hiërarchische structuur in maatschappij en kerk, waarbinnen de onderdrukking van vrouwen specifiek tot uiting komt, niet alleen in termen van ras en klasse, maar ook in termen van echtelijke status.'

136 C S Robb, 'A framework for feminist ethics' 215

137 B W Harrison, *Our right to choose* 11, zij citeert hier M O'Brien

138 C Benard, 'Die Universität' 399-405

139 B W Harrison, *Making the connections* 75

140 Voor het patriarchaat bij Aristoteles en de mogelijkheid zijn denken op de huidige samenleving te betrekken, vgl H Schroder, 'Feministische Gesellschaftstheorie' 458, dez., 'Das "Recht" der Vater' 478

141 E. Schussler Fiorenza, *Bread, not stone* 5

Wanneer 'patriarchaat' op deze manier wordt opgevat, dan opent de term een universeel perspectief. Immers, het patriarchaat brengt niet alleen een onderdrukte sexe voort, maar ook onderdrukte rassen en klassen. Andersom zijn vrouwen niet alleen het slachtoffer van sexismen, maar ook van armoede en racisme en verzetten zich hiertegen.¹⁴² Vanwege dit laatste is Bevely Harrison van mening, dat sociale theorieën vanuit een feministisch perspectief uiteindelijk moeten worden beoordeeld op de vraag, hoe goed ze in staat zijn de oorzaken van de onderdrukking van arme zwarte vrouwen in kaart te brengen. Theologische theorieën wil ze beoordelen met behulp van de vraag, in hoeverre ze de hoop van die vrouwen tot uitdrukking brengen.¹⁴³ Juist door deze hoop te thematiseren, kan worden vastgehouden aan het idee van een niet-onderdrukkende maatschappij als doel van de maatschappijkritiek.¹⁴⁴

Duidelijk zal inmiddels geworden zijn, dat de emancipatietheologen er niet op uit zijn een speculatieve theologie of filosofie van de geschiedenis te ontwerpen, zoals Marx in feite nog wel doet. Noch in hun theologie in strikte zin, noch in hun sociale theorievorming willen ze een diepere betekenis of diepere logica achter of onder het bestaande ontdekken, in dienst waarvan zij zouden staan en die de juistheid van hun opstelling legitimeert. Het feitelijke excès aan lijden maakt hen duidelijk, dat alles wat het bestaande legitimeert of het in het kader van een noodzakelijke ontwikkeling plaatst, neerkomt op dienst aan de 'afgoden van de dood', die in lijnrechte tegenspraak is met de dienst aan de 'God van het leven', die zij belijden.¹⁴⁵ Deze God van de geschiedenis toont de aanwezigheid van zijn geest alleen maar in de verborgenheid van het lijden onder en het verzet tegen het bestaande en kondigt zo een kwalitatieve verandering van het heden aan, die zich niet laat extrapoleren uit het verloop van de geschiedenis tot nu toe.¹⁴⁶

Daarbij willen de emancipatietheologen met hun theorieën niet van buiten de geschiedenis normen aan de geschiedenis opleggen. In die zin zijn ze wel uit op een 'theologie van de geschiedenis', of, beter gezegd, op een historische theologie. In het verzet waarmee zij verbonden zijn nemen zij de crisis van de bestaande verhoudingen waar en zien zij het aarzelende begin van een nieuwe orde. Die crisis en haar implicaties proberen zij in hun sociale theorieën te analyseren en te begrijpen.¹⁴⁷ Hun werk is dus op te vatten als een interpretatie van en als zodanig tegelijkertijd een bijdrage aan het debat dat de samenleving voortdurend met

142 Vgl. B.W. Harrison, *Making the connections* 238.

143 T.a.p. 282.

144 T.a.p. 260.

145 De tegenstelling tussen de 'afgoden van de dood' en de 'God van het leven' is de laatste jaren een steeds belangrijkere rol gaan spelen onder emancipatietheologen in de Derde Wereld. Vgl. J. Van Nieuwenhove, 'Derde Wereld en de God van het leven'.

146 Vgl. voor verzet als aankondiging van iets kwalitatief nieuws, C. Castoriadis, 'Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik' 274.

147 Om de relatie van de sociale theorie in de emancipatietheologieën en het verzet waarmee ze zich engageren te verduidelijken, maak ik gebruik van enkele gedachten van de Franse politieke filosoof C. Castoriadis. Vgl. hier *Gesellschaft als imaginative Institution* 139-140.

zichzelf voert,¹⁴⁸ een bijdrage vanuit de positie van zij die zich verzetten tegen hun lijden onder de structuur van die samenleving. In deze zin voeren zij het project van de 'jonge' Marx verder.

De fragmenten van sociale theorievorming die hun werk bevat, moeten daarom niet in de lijn van het denken van de 'oude' Marx worden opgevat als pogingen het wezen van de geschiedenis en de sociale verandering te doorgronden. Het gaat de emancipatietheologen er niet om de historische of maatschappelijke totaliteit in een theorie te vatten, maar om een beperkt, aan hun eigen positie gebonden begrip van hun situatie, met als doel de bevrijding die ze voorstaan in coherente en in voor de feitelijke verhoudingen adequate vorm te thematiseren.¹⁴⁹

Hun maatschappijtheorie en hun analyses van concrete sociale verhoudingen maken duidelijk, hoe ze tegen de bestaande samenleving aankijken en hoe ze deze zien in het perspectief van het doel dat ze zich in hun engagement met een concrete vorm van verzet stellen.

Als zodanig zijn de sociale analyses van emancipatietheologen uiterst voorlopig en kunnen ze veranderen naarmate de omstandigheden veranderen. Hun continuïteit en uiteindelijk ook hun belang liggen in het feit, dat ze temidden van het bestaande, op indirecte wijze en telkens anders, eenzelfde 'ontwerp' van een kwalitatief andere samenleving belichamen.¹⁵⁰ Want het heden wordt volgens de emancipatietheologen pas echt gekend in verbinding met de belofte van het koninkrijk van God, in het kwalitatief nieuwe dat zich in het verzet tegen het bestaande aankondigt.¹⁵¹ Of, zoals Enrico Dussel het uitdrukt, in dit verzet wordt Gods oordeel over en Gods doorbreken van het bestaande duidelijk, wordt de zondigheid van de heersende orde zichtbaar, wordt ze bekritiseerd en verschijnen tegelijkertijd de mogelijkheden om in de bestaande situatie tot concrete vormen van bevrijding te komen.¹⁵²

4.3 Sociale wetenschappen en de universitaire theologie

Niet alleen de emancipatietheologen proberen sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën in hun werk te integreren. Ook een aanzienlijk aantal westerse theologen doet dit. Sinds de westerse theologie zich goed bewust is van de problematiek en de dubbelzinnigheid van de secularisatie – wat in ieder geval

148 Vgl. t.a.p. 127, 169

149 T.a.p. 130, 154

150 T.a.p. 132-133 Vgl. voor de noodzakelijke veranderlijkheid van een maatschappijkritische theorie in relatie tot de veranderende maatschappelijke omstandigheden M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* 53-56

151 Vgl. C. Castonadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution* 193. Castonadis lijkt uiteindelijk ook niet te kunnen ontsnappen aan een eigen vorm van speculatieve geschiedenisfilosofie. Hij ziet de samenleving als een voortdurend zijn eigen beperkingen en vastleggingen overschrijdend subject van zingeving, en maakt zo het concrete protest van individuen en groepen toch weer ondergeschikt aan dat historisch proces. Daardoor wordt de maatschappelijke vernieuwing een anonieme kracht die niet meer concreet localiseerbaar is, zoals J. Habermas (*Der philosophische Diskurs der Moderne* 383-384, 386) terecht opmerkt.

152 E. Dussel, *Ethics and the theology of liberation* 177.

voor de katholieke theologie concreet wil zeggen: vanaf de jaren zestig¹⁵³ – is een aantal van haar beoefenaren uit op verwerking van sociologische gegevens. Zo publiceerde Edward Schillebeeckx al in 1962 een ‘theologische reflectie op godsdienstsociologische duidingen in verband met hedendaags ongelooft’. Hij verdedigt daar de opvatting, dat kerk en wereld geen principieel van elkaar gescheiden werkelijkheden zijn. In de typische taal van de katholieke theologie van begin jaren zestig schrijft hij:

‘Spreken over de verhouding van de Kerk tot de Wereld is ... geen dialoog tussen het christelijk-eigene en het christelijk-vreemde, tussen het religieuze en het profane, het bovennatuurlijke en het binnenwereldlijke, maar wel ... tussen de *twee complementaire belevingsvormen van het ene christendom*: de sacrale, apart gezette, *kerkelijke* uitdrukking van het theologale leven van de gelovigen – en de *wereldlijke*, niet apart gezette uitdrukking van datzelfde genadeleven’.¹⁵⁴

Theologische verwerking van sociaal-wetenschappelijke analyses is volgens deze opvatting noodzakelijk, om wat men toen ‘de Wereld’ noemde – de samenleving, de sociale werkelijkheid – te kunnen zien als plaats waar God ontmoet kan worden, als plaats van ‘genadeleven’. Op het eerste gezicht lijkt er dus weinig verschil te zijn met de emancipatietheorieën, die tot een theologisch gebruik van sociale theorieën proberen te komen, om zo tegelijkertijd de plaats in de eigen context inzichtelijk te maken en in deze context de aanwezigheid van Gods Geest waar te nemen. Toch is er wel verschil en ik zal proberen het in deze paragraaf wat scherper in beeld te krijgen.

Allereerst ga ik – heel kort en enigszins impressionistisch – in op de maatschappelijke rol van sociaal-wetenschappelijke theorievorming en de relatie ervan met religie en theologie (4.3.1). Tegen deze achtergrond bespreek ik enkele pogingen van universitaire theologen om daadwerkelijk sociaal-wetenschappelijke theorieën in hun werk te integreren en probeer ik duidelijk te maken, dat deze pogingen niet geslaagd zijn (4.3.2). Hiertegenover plaats ik dan de manier waarop de emancipatietheologen die integratie bereiken en zal ik duidelijk maken waarom ik meen, dat hun benadering een kwalitatieve stap vooruit betekent (4.3.3). In de volgende paragraaf zal ik proberen te laten zien in welke zin de universitaire theologie op dit punt van de emancipatietheologen kan leren.

4.3.1 Sociale wetenschap als verborgen ‘theologie’

De sociale wetenschappen zoals wij die nu kennen, zijn relatief laat in de geschiedenis van het westerse denken ontstaan. In feite bestaan ze pas sinds het laatste

153 De secularisatie was als probleem in de protestante theologie al veel langer aanwezig. Zie voor de confrontatie van de (Duitse) protestante theologie met de maatschappijwetenschappen het indrukwekkende boek van V. Driesen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*.

154 E. Schillebeeckx, *Wereld en kerk* 132.

kwart van de negentiende en het eerste kwart van de twintigste eeuw, toen mensen als Émile Durkheim (1858-1917) en Max Weber (1864-1920) hun klassieke sociologische¹⁵⁵ werken schreven. Zij maken de maatschappelijke structuren, als onderscheiden van enerzijds de staat en haar machtsstructuren en anderzijds het persoonlijk leven van individuen, tot object van wetenschappelijk onderzoek. Daarvóór, en met name in de zeventiende en achttiende eeuw, werd er uiteraard ook over de samenleving nagedacht en de klassieken van de sociale wetenschappen bouwen voort op de kennis en het inzicht die toen zijn opgedaan, maar pas in de negentiende eeuw ontstaat het voor de sociale wetenschappen in hun dominante vorm kenmerkende idee, dat men de samenleving neutraal en 'waardenvrij' kan bestuderen, alsof haar structuren 'dingen' zijn en net zo objectief en los van de menselijke individuen bestaan als de fenomenen waar natuurwetenschappers zich mee bezighouden.¹⁵⁶

Het ontstaan van de sociale wetenschappen is dus een historisch verschijnsel. Daarmee is het tevens een sociaal verschijnsel. Zonder een 'sociologie van de sociale wetenschappen' in een notedop te willen schrijven,¹⁵⁷ lijkt het me in dit verband belangrijk op twee dingen te wijzen. Ten eerste is duidelijk, dat 'de maatschappij' pas het object van sociaal-wetenschappelijk onderzoek kan worden, als ze volgens het besef van de mensen in een samenleving relatief los van de wil van individuen bestaat. Sociale wetenschappers zien zichzelf als mensen, die zich bezighouden met 'het geheel van gebruiken, organisaties, opvattingen, tradities, materiele produkten e.d. dat onafhankelijk van individuele mensen voortbestaat'.¹⁵⁸ Maar tegelijkertijd gaan de sociale wetenschappen ervan uit, dat de samenleving door mensen gemaakt en in stand gehouden wordt. Deze paradoxale visie op de maatschappij, als tot op zekere hoogte autonoom ten opzichte van de mensen die haar door hun gedrag creëren en in stand houden, werd plausibel toen de industrialisatie en de groeiende kapitalistische economie relatief snelle maatschappelijke veranderingen veroorzaakte. Deze veranderingen waren immers enerzijds het gevolg van het gedrag van mensen, die de materiele produktie zo efficiënt mogelijk probeerden te organiseren, maar anderzijds in hun concrete vorm niet door mensen gewild en gestuurd.¹⁵⁹ Dit leidde tot het idee van de

155 Ik volg hier J. Habermas (*Theorie des kommunikativen Handelns* I, 18-22) wanneer die zegt dat de *sociologie* – veel meer dan de politieke economie of de politicologie – de plaats was en is, waar de discussie gevoerd wordt over de problemen van wetenschappelijke kennis van de sociale werkelijkheid in het algemeen en van de kennis van de veranderingen van de sociale werkelijkheid onder het kapitalisme in het bijzonder. Daarom kan men zeggen, dat met de sociologie het moderne concept van de sociale wetenschappen ontstond, al was de politieke economie uiteraard al ruim een eeuw eerder een zelfstandige wetenschap geworden.

156 Zie voor de geschiedenis van de sociale wetenschappen c.q. de sociologie R. Fletcher, *The making of sociology*; F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*; L. Laeyendecker, *Orde, verandering, ongelijkheid*; J. Szacki, *History of social thought*; I.M. Zeitlin, *Ideology and the development of sociological theory*.

157 Vgl. daarvoor R.W. Friedrich, *A sociology of sociology*. Voor een sociologische beschrijving van de ontwikkelingen in de Nederlandse sociologie, zie M. Gastelaars, *Een geregeld leven*.

158 Zo letterlijk L. Laeyendecker, *Orde, verandering, ongelijkheid* 55.

159 A.W. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology* 51-54; L. Laeyendecker, *Orde, verandering, ongelijkheid* 39-47.

relatieve onafhankelijkheid van de sociale verschijnselen en dit idee is de noodzakelijke vooronderstelling van de sociaal-wetenschappelijke pogingen, die verschijnselen 'objectief' te beschrijven.

Maar met de ontdekking van deze relatieve autonomie van de maatschappelijke structuren, ontstaat niet alleen de mogelijkheid van de wetenschappelijke studie ervan. Een dergelijke studie wordt daarmee – en dit is het tweede aspect van de sociale achtergrond van de sociale wetenschappen dat ik naar voren wil halen – ook van belang. In de niet zonder meer doorzichtige en beheersbare maatschappelijke veranderingsprocessen blijken zich storingen voor te kunnen doen; economische crises en sociale onrust zijn daar tekenen van. In de negentiende eeuw zien daarom velen wetenschappelijke kennis van de samenleving en haar ontwikkelingen als van groot belang voor haar harmonische ontwikkeling. Het Franse positivisme gaat zover te menen, dat alleen wetenschappelijke kennis in staat is op te komen voor het algemeen belang. Claude Henri de Saint-Simon schrijft in 1803 'dat er maar één gemeenschappelijk belang is voor de hele mensheid, de ontwikkeling van de wetenschappen.'¹⁶⁰

Saint-Simon geeft daarmee een merkwaardige paradox aan, die altijd aan de sociale wetenschappen in hun dominante vorm is blijven kleven. Veel sociale wetenschappers zijn er namelijk van overtuigd, dat waardevrijheid van grote waarde is, dat de gedistantieerde studie van de maatschappelijke ontwikkelingen en de objectieve beschrijving hiervan een belangrijke bijdrage leveren aan het sturen van deze ontwikkelingen in de goede richting. Met andere woorden, zij geloven dat maatschappelijke betrokkenheid het best vorm kan krijgen in wetenschappelijke distantie. Blijkbaar vatten zij de samenleving niet alleen op als in hoge mate zelfstandig ten opzichte van de onmiddellijke intentie van mensen die haar in stand houden, de meeste van hen zien deze samenleving ook nog eens als een in principe zichzelf regulerend systeem, waarvan het functioneren objectief-beschrijvend kan worden bestudeerd. Vanuit deze beschrijving kunnen dan, even waarde-neutraal, de storingen in het functioneren worden opgespoord en kan de sociale wetenschapper voorstellen doen om deze storingen op te heffen. De kritiek, dat op deze manier de bestaande samenleving een niet meer principieel te bekritisieren uitgangspunt wordt en dat er in die zin aan dit beeld van de sociale wetenschappen een niet-bereflecteerde politieke keuze ten grondslag ligt, een keuze ten gunste van het bestaande, is inmiddels zelf al klassiek.¹⁶¹ Evenals de hiervan afgeleide stelling, dat de sociale wetenschappen maatschappelijk als ondersteuning van de bestaande samenleving functioneren als ze hun eigen politieke werking niet verdisconteren. Ik ga er hier van uit, dat die kritiek op de in onze samenleving dominante sociaal-wetenschappelijke theorieën in algemene zin plausibel is en zal er niet nadrukkelijk op ingaan. Al is het maar, omdat een uitvoerige bespreking van deze kritiek binnen het kader van deze studie veel te ver zou voeren.

160 Gecit in A.W. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology* 90.

161 M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* 12-64. Vgl. verder vooral de discussie in de bundel *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*

Wel wil ik stilstaan bij het maatschappelijk functioneren van de sociaal-wetenschappelijke theorieën in hun dominante vorm. Ik wijs er daarbij allereerst op, dat dit functioneren sinds het begin van deze eeuw ingrijpend veranderd is. Van de klassiekers van de sociologie is al gezegd, dat ze er in hun beschrijving van de sociale werkelijkheid in feite op uit zijn, mensen een gemeenschappelijke maatschappijbeschouwing aan te bieden, een set van normen en waarden waardoor ze in de bestaande samenleving kunnen functioneren. Zij zijn te beschouwen als pogingen een 'ideologische gemeenschap', een gemeenschap van gedeelde waarden en normen te creëren die de maatschappij cohesie geeft.¹⁶² Maar – en dat is een uiterst ingrijpende ontwikkeling – de sociale theorieën zijn in de loop van deze eeuw in toenemende mate deel gaan uitmaken van de sociale werkelijkheid zelf. Gepopulariseerde sociaal-wetenschappelijke ideeën, via de massamedia en het net van sociale, maatschappelijke en welzijnswerkers verspreid, functioneren in het alledaagse leven van mensen en bepalen voor een belangrijk deel hoe ze dit leven waarnemen. Zo hanteren – volgens de zojuist vermelde klassieke kritiek – niet alleen beoefenaars van sociale wetenschappen in hun heersende vorm de bestaande samenleving als niet meer te bekritisieren uitgangspunt, maar worden mensen tevens via gepopulariseerde versies van hun theorieën opgevoed om in de maatschappij zoals die is, goed te functioneren. Sociale wetenschappers oefenen via de media hun invloed uit op de maatschappij en hun theoretisch werk heeft in het maatschappelijke netwerk van sociale zorg en sociaal beheer een praktische pendant.¹⁶³

Er is nog een tweede punt, dat hiermee samenhangt en dat van groot belang is voor elke poging om te komen tot een theologische verwerking van sociale wetenschappen. Van het begin af aan hebben sociale wetenschappers een 'theologische' pretentie gehad en zijn ze erop uit geweest invloed te krijgen binnen het veld dat traditioneel door de religie werd beheerd. In Frankrijk maakte men hierbij zelfs gebruik van een middel dat bij uitstek lijkt voorbehouden aan de geïnstitutionaliseerde kerken, dat van de catechismus.¹⁶⁴ Dat streven lijkt in de laatste decennia met succes te worden beloond, zij het op een onverwachte manier. Via het netwerk van het sociaal en maatschappelijk werk en via boeken, tijdschriften, radio en televisie hebben de sociale wetenschappen grote invloed gekregen op de manier waarop mensen hun leven regelen en er een zin aan geven. En op dit gebied heerste in de traditionele samenleving de religie. In deze zin kan men spreken van 'een religieus karakter' van sociaal-wetenschappelijke theorieën.¹⁶⁵

162 Dat probeert G. Therborn, *Science, class and society* 219-315 – stelling p. 224 – te laten zien voor E. Durkheim, M. Weber en T. Parsons.

163 Het is zoals bekend M. Foucault (*Naissance de la clinique, Histoire de la folie, Surveiller et punir, Histoire de la sexualité* I) en zijn leerling J. Donzelot (*La police des familles*) die dit met de meeste klem naar voren hebben gebracht. Vgl. verder A. W. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, H. Kunneman, *De waarheidstrechter* 375-387.

164 H. Goddijn, 'De laïcisering van de catechismus in de Franse sociologische traditie'.

165 Dat de sociale wetenschappen een 'religieus karakter' hebben, is één van de centrale stellingen in H.-D. van Hoogstraten, *Het gevangen denken*.

Ik wil dit punt wat nader toelichten. Het is vrij algemeen bekend, dat Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) en Auguste Comte (1798-1857), die als wegbereiders van de huidige sociologie als academische discipline worden beschouwd, een algemeen-culturele en morele, uiteindelijk religieuze hervorming nastreefden. Volgens Saint-Simon is het zaak de samenleving zo te organiseren, dat ze voor zo veel mogelijk mensen zedelijk en lichamelijk welzijn bevordert. Wetenschap maakt duidelijk hoe dit kan gebeuren; religie en moraal houden de burgers van een samenleving voor dat dit moet gebeuren. Daarom zijn zowel moraal en religie als wetenschap maatschappelijk noodzakelijk. Comte is ervan overtuigd dat de wetenschap, die voor hem haar meest concrete en inhoudsvolle vorm aanneemt in de sociologie, in staat is een redelijke maatschappelijke orde tot stand te brengen doordat zij de maatschappelijke bewegingswetten doorziet. Dit vertrouwen in de wetenschap, haar positieve kennis van de werkelijkheid en haar wetten als brenger van menselijk geluk, is zijn 'positivisme'. Maar dit positivisme is bij Comte uiteindelijk gebaseerd op de morele opdracht tot 'vivre pour autrui', leven voor de ander, een opdracht die alleen zinvol is tegen de achtergrond van een 'religie van de mensheid'. Hierin staat het geloof in de mensheid als een immens en eeuwig zijn centraal, een mensheid die volgens hem enerzijds door mensen moet worden aanbeden en verheerlijkt als iets waar ze afhankelijk van zijn, maar die anderzijds alleen kan handelen door en in het handelen van individuen. Comte trad op als propagandist van deze 'religie van de mensheid' en wilde haar een eigen institutionalisering en een eigen eredienst geven.

Deze traditie om sociologie direct te verbinden met een religieuze inzet is – anders dan men vaak denkt – met Comte niet afgelopen. Ze wordt in een gewijzigde vorm voortgezet door Émile Durkheim, één van de grondleggers van de sociologie als wetenschappelijke discipline. Hij richt er zich nadrukkelijk op een – volgens hem maatschappelijk noodzakelijke – vervanging van de bestaande religie te ontwerpen. Durkheim meent, dat de samenleving in zijn tijd in een morele crisis verkeert en dat de sociologische kennis van de samenleving de basis kan zijn van een voor de huidige samenleving geschikte moraal. Hij wil de samenleving zelf tot het uitgangspunt van de moraal maken en dit doet hij via zijn interpretatie van de religie. In zekere zin kan men zeggen dat volgens Durkheim elke religie in feite doet wat Comte in zijn religie van de mensheid bewust wil doen. In zijn klassieke boek 'Les formes élémentaires de la vie religieuse' (1912) probeert hij te laten zien, dat in elke religie uiteindelijk een (zelf)vergoddelijking wordt vereerd van de maatschappij waarin die religie functioneert, van het sociale geheel waarin mensen leven en waarvan ze afhankelijk zijn.

Zoals gezegd hecht Durkheim veel waarde aan de moraal. Volgens hem zijn de samenleving en de moraal van elkaar afhankelijk en de crisis die hij in de samenleving van zijn tijd ziet, interpreteert hij als crisis van de moraal. Omdat de moraal niet aan de samenleving is aangepast, kan de samenleving niet goed functioneren. Daarom is hij op morele hervorming uit en wil hij de moraal losmaken van de traditionele religie, waar ze tot dan toe steeds aan gebonden is geweest. Niet om op deze manier de religie zonder meer achter zich te laten,

maar om de volgens hem centrale maar verborgen functie van de religie en het godsideaal te bewaren, de functie namelijk mensen los te maken uit hun strikte individualiteit en hen te richten op het gemeenschappelijk belang, het belang van de samenleving in haar geheel. Het streven van Durkheim is dus in hoge mate analoog aan dat van Comte, maar Durkheim meent blijkbaar dat de 'religie van de mensheid' de religieuze vorm die Comte haar probeerde te geven, kan missen.¹⁶⁶

De religie van de mensheid neemt bij Durkheim een volstrekt geseculariseerde, aan niets meer als religieus te herkennen vorm aan. Ze is vervat in de morele gerichtheid op het algemeen belang, het belang van de maatschappij in haar geheel. Toch heeft het volgens mij zin te zeggen, dat er in feite een religie wordt gepropageerd, niet alleen door Durkheim, maar ook door een groot aantal sociale wetenschappers na hem. Het gaat om die sociale wetenschappers, die het bijdragen aan het goed en soepel functioneren van het geheel van de samenleving beschouwen als de centrale functie van de afzonderlijke maatschappelijke instituties. Het al dan niet goed vervullen van deze functie is voor hen in feite ook het criterium voor het al dan niet goed functioneren van die institutie.¹⁶⁷ Zo wordt het goed functioneren van de bestaande sociale ordening geponeerd als het hoogste doel van het menszijn. Het religieuze van deze opvatting van de samenleving wordt echter steeds minder zichtbaar. Dit verdwijnt helemaal achter de concrete ideeën en de gedragspatronen, die worden gepropageerd door de sociale wetenschappers als 'kenners' van de samenleving en door degenen die zich tot propagandisten daarvan willen maken. Durkheim heeft actief geprobeerd de Franse onderwijzers als zodanig op te leiden.

Maar als het religieuze van de sociale wetenschappen zo onzichtbaar is geworden, wat heeft het dan voor zin om te beweren dat er een religieuze component in hun theorieën aanwezig is? Duidelijk is, dat een dergelijke bewering een kwalificatie van hun theorieën impliceert. Welke?

De bewering dat sociaal-wetenschappelijke theorieën een religieus karakter hebben, zegt wat mij betreft allereerst iets over hun functioneren. Ze impliceert dat deze ideeën, in tegenstelling tot wat sociale wetenschappers doorgaans zelf denken, niet alleen worden aangehangen omdat ze redelijk of zelfs bewezen zouden zijn. Ze zijn vooral symbolen, die mensen de mogelijkheid geven hun leven als zinvol te zien en de werkelijkheid als samenhangend geheel te inter-

166 Zie vooral H. Goddijn, 'De laïcisering van de catechismus in de Franse sociologische traditie'. Vgl. verder L.A. Coser, *Masters of sociological thought* 2-41, 128-174, A. Giddens, 'Positivism and its critics' 237-245; F. Jonas, *Geschichte der Soziologie* I 219-221, 265-267; II 31-63; L. Laeyendecker, *Orde, verandering, ongelijkheid* 129-134, 134-145, 263-285; E.A. Tizyakian, 'Emile Durkheim'; I.M. Zeitlin, *Ideology and the development of sociological theory* 61-84, 250-291. A.Th. van Leeuwen (*De nacht van het kapitaal*) heeft zeer uitvoerig laten zien, dat in de politieke economie van Adam Smith sprake is van een zelfde soort 'religie in seculier-wetenschappelijke vorm' als ik hier bij Durkheim reconstrueer.

167 Voor het 'religieuze' karakter van de sociale theorie van E. Durkheim, M. Weber, K. Mannheim, A. Gehlen, N. Luhmann, P. Berger en Th. Luckmann, zie: H.-D. van Hoogstraten, *Het gevangen denken* 52-88

preteren. Door de manier waarop ze dit doen reproduceren ze in hun dominante vorm het geloof in de bestaande maatschappelijke orde, het geloof dat deze orde natuurlijk, rationeel en/of rechtvaardig is.¹⁶⁸

Hiermee hangt een ander punt samen. Wie de sociale wetenschappen een religieus karakter toekent zegt tevens, dat ze in hun heersende gestalte, ondanks hun pretentie van waardevrijheid, geen neutrale beschrijving bieden van de samenleving. En dus ook niet van de plaats van religie, geloof en theologie binnen deze samenleving. Ze zijn een eigen interpretatie van die fenomenen en in hun heersende gestalte een interpretatie die gericht is op het voortbestaan van de bestaande maatschappelijke verhoudingen. Ze zijn als totaalinterpretatie van de sociale werkelijkheid uiteindelijk een alternatief voor de (christelijke) theologie en – in hun gepopulariseerde vorm – het (christelijke) geloof.

Als ik hier de sociale wetenschappen een religieus karakter toeken impliceert dit dus minstens, dat gelovigen en theologen niet zo maar gebruik kunnen maken van de sociale wetenschappen in hun dominante vorm zonder zich dit alles te realiseren en zich af te vragen, hoe ze zich moeten opstellen tegenover de tendens alles, inclusief geloof en theologie zelf, te reduceren tot de functie die het vervult ten aanzien van de bestaande samenleving.¹⁶⁹

Wie in de lijn van de emancipatietheologen wil werken, kan die tendens alleen maar afwijzen. Maar het religieuze karakter van de sociale wetenschappen betekent ook, dat een theoloog, die met het oog op deze afwijzing in discussie gaat met de sociale wetenschappen, zich moet realiseren, dat het niet voldoende is wanneer hij of zij een aantal theorieën weerlegt. Het gaat om een confrontatie met quasi-religieuze symbolen die ten nauwste met het leven en de beleving van mensen samenhangen.

4.3.2 Sociale wetenschappen in de universitaire theologie

Zoals gezegd, ook universitaire theologen in het westen zoeken naar integratie van sociale wetenschappen in hun werk. Een aantal van hun pogingen om tot deze integratie te komen, zal ik hier bespreken, zodat de problematiek van hun werkwijze duidelijk wordt. Daartegenover zal ik dan vervolgens de aanpak van de emancipatietheologen zetten.

Globaal genomen kan men twee visies onderscheiden waardoor westerse universitaire theologen bij hun integratiepogingen geleid worden. Sommigen gaan uit van het idee, dat de samenleving als geheel, als de totaliteit zoals die door de sociale wetenschappen geanalyseerd wordt, een religieuze dimensie heeft, die de theologie moet thematiseren. Anderen zien de theologale dimensie van de maatschappij met name belichaamd in het verzet tegen de onrechtvaardigheden en de vormen van uitsluiting zoals de bestaande samenleving die veroorzaakt.¹⁷⁰ De eerste groep

168 Vgl. H.-D. van Hoogstraten, *Het gevangen denken*, A Th van Leeuwen, *Kritiek van hemel en aarde*, dez., *De nacht van het kapitaal*, F.J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes*

169 H. Harng, 'Tussen civiele religie en godsdienstkritiek', 337-340

170 P. Ricoeur neemt een soort tussenpositie in, hij meent dat religie tegelijkertijd stabiliserend werkt voor de bestaande samenleving en utopisch is, een oriëntatie is voor kritiek. Vgl. zijn *Lectures on ideology and utopia*.

probeert met name de resultaten van die (godsdienst)sociologen in hun theologie te integreren, die menen dat een besef van transcendentie noodzakelijk is voor een geordende, stabiele samenleving en een gezonde menselijke identiteit.¹⁷¹ Het zal duidelijk zijn dat ze hierbij uitgaan van een opvatting van het christelijk geloof die op gespannen voet staat met de opvatting van de emancipatietheologen, waarvan in het vorige hoofdstuk de plausibiliteit is gebleken. Ik zal op het werk van deze theologen dan ook niet verder ingaan.

De tweede groep heeft zich de kritiek op de dominante sociaal-wetenschappelijke theorieën eigen gemaakt en sluiten zich aan bij denkers, die het leveren van maatschappijkritiek als onderdeel van hun maatschappijanalyse beschouwen. Zij houden zich bezig met wat ik eerder 'dialectische' maatschappijanalyse heb genoemd, vormen van sociale analyse die het bestaande niet als vaststaand gegeven aannemen, maar het zien als knooppunt van tendensen en mogelijkheden waarin fundamentele veranderingen gerealiseerd kunnen en moeten worden.¹⁷² Hierin zijn ze verwant met de emancipatietheologen. Tot deze laatste groep behoren met name de vertegenwoordigers van de politieke theologie. Aan de resultaten van hun confrontatie met de sociale theorieën besteed ik verderop aandacht.

Maar alvorens daartoe over te gaan, ga ik kort in op wat in de Nederlandse theologenwereld de laatste jaren als 'empirische theologie' veelvuldig van zich heeft doen spreken. De Nijmeegse pastoraaltheoloog Hans van der Ven heeft onder deze naam een groots georganiseerd project gestart, dat de integratie van (pastoraal)theologie en (empirische) sociale wetenschappen tot doel heeft.¹⁷³ In het kader van dit project zijn en worden een groot aantal deelonderzoeken verricht en het project heeft sinds 1988 een eigen tijdschrift, het 'Journal of empirical theology'. Van der Ven laat zich niet onmiddellijk onderbrengen bij één van beide groepen theologen waarvan hierboven sprake was, omdat hij de sociale wetenschappen niet zozeer gebruikt om een beeld te krijgen van de samenleving, maar zijn onderzoek op de eerste plaats op de kerk richt. Daarom, en vanwege zijn invloed op de Nederlandse (pastoraal)theologie, bespreek ik zijn werk hier afzonderlijk.

Van der Ven's project vraagt in het kader van deze studie vooral de aandacht, omdat er zo uitvoerig wordt ingegaan op de methodologische vragen die een integratiepoging tussen theologie en sociale wetenschap – Van der Ven noemt deze nagestreefde integratie zelf 'intra-disciplinariteit', waarbij de theoloog *als*

171 Vgl. met name de recente bundel *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*.

172 Vgl. voor deze opvatting van dialectiek, S. Warren, *The emergence of dialectical theory* S. Voor de noodzaak dat de theologie met een dialectische maatschappijanalyse samenwerkt, vgl. C. Boff, *Theologie und Praxis* 114-118; H.-D. van Hoogstraten, *Het gevangen denken* 52-124.

173 'Empirische theologie' is overigens een bestaande term, die vooral in Amerika wordt gebruikt; Van der Ven vult de term echter eigenzinnig in. Voor de betekenis van de term in Amerika, vgl. B. Meland, 'Introduction', voor de manier waarop Van der Ven met die bestaande betekenis omgaat, vgl. N. Schreurs, 'Empirische methodologie en ervaringstheologie' 185.

theoloog sociaal-wetenschappelijk onderzoek doet¹⁷⁴ – met zich meebrengt. Hij weerlegt de twee voornaamste bezwaren tegen een dergelijke integratie uitvoerig: het bezwaar dat empirisch onderzoek in de theologie onmogelijk zou zijn omdat het object van de theologie niet empirisch constateerbaar is en het bezwaar dat de empirische methodologie het engagement van de onderzoeker zou uitsluiten dat in de theologie juist essentieel is. Wat het eerste bezwaar betreft, zegt Van der Ven, dat God weliswaar niet voor empirisch onderzoek toegankelijk is, maar het zich in spreken, handelen en houdingen uitdrukken geloof in God wel. En dit geloof wil zijn ‘empirische theologie’ onderzoeken. Het tweede bezwaar weerlegt Van der Ven door erop te wijzen, dat moderne methodologen van het empirisch onderzoek de rol van de persoonlijke instelling van de onderzoeker inzien en een engagement ook toestaan, mits het maar geëxpliciteerd wordt als vooronderstelling of doelstelling van het onderzoek.¹⁷⁵

Maar beslissend voor de legitimiteit van Van der Ven’s project is niet de vraag, of de theologie empirisch onderzoek toelaat. Uiteindelijk doorslaggevend is de vraag, of de wijze waarop Van der Ven over geloof, theologie en menselijke ervaring denkt, legitiem is. Men bedrijft ‘empirische theologie’ in de betekenis die Van der Ven aan dit woord geeft, door na te gaan of theologische theorieën de claim waar kunnen maken, dat ze menselijke ervaring verwoorden. Of zoals hij het zelf zegt: ‘Empirische theologie’ onderzoekt ‘theologische hypothesen op hun ervaringskwaliteit.’¹⁷⁶ Maar hier lijkt sprake van een misverstand. De systematische theologie, waaraan Van der Ven en zijn leerlingen doorgaans hun ‘theologische hypothesen’ ontleen, wil niet zonder meer ervaringen van mensen verwoorden. Ze wil een ‘theologische bewerking’ van deze ervaringen zijn.¹⁷⁷ Daarmee is op z’n minst de mogelijkheid gegeven, dat na die bewerking het ervaringsgehalte niet meer onmiddellijk voor iedere gelovige herkenbaar is en dat een eventueel negatief resultaat van empirisch-theologisch onderzoek dus op een interpretatieprobleem berust. De vraag of mensen geloven in de God van bevrijding over wie de emancipatietheologen het hebben en of ze deze God ervaren, is een heel andere dan de vraag of ze hun eigen geloof onmiddellijk terugkennen in de theorieën en formuleringen van de emancipatietheologen.

Van der Ven vat de systematische theologie in feite op als een doordachte vorm van geloofsbelijdenis, een formulering van het ‘sensus fidelium’ en niet als een debat over de vraag wat nu eigenlijk, gezien de traditie en de situatie waarin mensen nu leven, de christelijke belijdenis zou moeten zijn. Systematisch theologen moeten blijkbaar volgens hem de christelijke identiteit systematisch, verstaanbaar en herkenbaar vastleggen. En op deze manier wordt het uiteindelijke doel van de theologie en het pastoraat de ‘zelfvoltrekking van de kerk’ zoals Van der Ven het noemt, in terminologie aansluitend bij het werk van K. Rahner. Aan deze zelfvoltrekking worden vier dimensies onderscheiden die samen het wezen

174 Zie J.A. van der Ven, ‘Op weg naar een empirische theologie’.

175 J.A. van der Ven/C. Visser, ‘Empirische methodologie in de pastoraaltheologie’ 194-198.

176 J.A. van der Ven, ‘Ervaring en empirie in de theologie’ 166.

177 Zo terecht N. Schreurs, ‘Empirische methodologie en ervaringstheologie’ 190.

van de kerk zouden kenmerken, namelijk de verkondiging, de liturgie, de diakonie en de koinonia/communio. De vraag die Van der Ven daarbij telkens stelt is, of de zelfvoltrekking van de kerk in deze dimensies wel adequaat plaatsvindt. Het criterium voor deze adequaatheid is niet een inhoudelijk-theologisch kerkbegrip, adequaat betekent: op een manier, die bij het huidige pijl van rationalisering in de samenleving aansluit. Werken verkondiging, liturgie, diakonie en is de kerk een communio op een manier die mensen van nu, in onze samenleving geloofwaardig vinden? Van der Ven beantwoordt deze vraag negatief en probeert methoden te ontwikkelen om dit te veranderen.¹⁷⁸

Op deze manier maakt de 'empirische theologie' weliswaar niet het goed functioneren van de bestaande maatschappij, maar wel het goed functioneren van de bestaande, empirisch waarneembare kerk in de bestaande maatschappij tot het centrale criterium van haar oordeel over alle verschijnselen die zij in de kerk onderzoekt, inclusief de andere vormen van theologie.¹⁷⁹ Of anders gezegd, de 'empirische theologie' wordt gekenmerkt door wat ik een 'bestuurdersperspectief' op de kerk zou willen noemen. Zij richt zich in eerste instantie op degenen die voor het goed functioneren van de kerk verantwoordelijk zijn, de ambtsdragers en de rest van het kerkelijke beroepskader. Hun zorgen over de effectiviteit van hun werk maakt zij tot de hare en beschouwt zij uiteindelijk als de centrale kwesties voor kerk en theologie in hun geheel.¹⁸⁰ Vanwege deze gerichtheid van de

178 J.A. van der Ven, 'Vragen voor een empirisch ecclesiologie'

179 Van der Ven benadrukt weliswaar regelmatig, dat ook andere vormen van theologisch onderzoek van belang zijn dan het empirisch-theologische onderzoek, maar hij kan niet duidelijk maken, hoe bijvoorbeeld exegetisch onderzoek en de resultaten die hierbij gevonden worden, zich verhouden tot de resultaten van empirisch-theologisch onderzoek. Hij kan slechts zeggen, dat ze een dialectische relatie met elkaar onderhouden ('Practical theology' from applied to empirical theology' 24). Er blijft geen andere conclusie over, dan dat de door de empirische theologie onderzochte 'ervaringskwaliteit' van theologische uitspraken in de empirische theologie van Van der Ven feitelijk het enige criterium is.

180 Van groot belang is bovendien, dat Van der Ven in zijn empirisch-theologisch onderzoek werkt volgens de *Methodologie* van de gezaghebbende Nederlandse methodoloog A.D. de Groot. De Groot vat het onderzoek naar de opvattingen c.q. de (geloofs)overtuigingen van mensen op als volstrekt analoog aan het onderzoek in de natuurwetenschappelijke zin. Dat heeft onder meer tot gevolg, dat hij een absolute scheiding aanbrengt tussen onderzoeker en de te onderzoeken populatie. Deze laatste is alleen object van onderzoek en heeft zelf geen actief aandeel. De onderzoeker stelt souverain de onderzoeksvragen en de hypothesen op. Hierbij mag hij of zij naar eigen goeddunken overleggen met wie hij wil, hierbij mag zij ook best haar eigen vooronderstellingen en overtuigingen een rol laten spelen als deze maar goed geëxpliciteerd worden, maar de onderzoeker bepaalt uiteindelijk wat van belang is om te onderzoeken en hoe dat gebeurt. In De Groot's empirische methodologie zit daarom een fundamenteel ondemocratische, autonitaire trek (vgl. H. Kunneman, *De waarheidstrechter* 109-123). Diezelfde autonitaire trek zit in de 'empirische theologie' wanneer hiern de theologen/onderzoekers, vanuit een soort superperspectief op geloof en kerk, de 'echte' c.q. 'eigenlijke' problemen van het veld definiëren en nader onderzoeken (zie Van der Ven's polemieken met het zgn. actieonderzoek in 'Practical theology' from applied to empirical theology' 20-21, vgl. verder A.K. Ploeger, *Diskurs* 225-250, m.n. 232-245). Empirische theologen houden in hun werkwijze geen rekening met het feit, dat ze deel uitmaken van het veld dat ze onderzoeken, betrokken zijn in de ontwikkelingen die ze beschrijven en dat hun standpunt dus net zo 'partijdig' is als elk ander. De consequentie van dit inzicht zou volgens mij moeten zijn, dat de theoloog/onderzoeker in discussie gaat met de onderzoekspopulatie en zijn of haar keuze verantwoordt met behulp van exegetische, systematisch-theologische en sociaal-wetenschappelijke argumenten.

empirische theologie op het goed functioneren van de kerk binnen de bestaande samenleving, is de door haar nagestreefde integratie van (pastoraal)theologie en (empirisch) sociaal-wetenschappelijk onderzoek in tegenspraak met de grondoptie van de emancipatietheologen, die in het vorige hoofdstuk plausibel is gebleken.

Vervolgens ga ik nu in op de resultaten van de confrontatie van enkele politieke theologen met sociale theorieën. Hun uitgangspunt is, veel meer dan dat van Van der Ven, verwant aan dat van de emancipatietheologen. In de politieke theologie wordt het christelijk geloof gezien als tegelijkertijd een interpretatie van de bestaande werkelijkheid en een kritische relativering ervan. Het christelijk geloof thematiseert de tegenstrijdige ervaringen van heil en onheil, van onderdrukking en hoop en verdisconteert hierbij, dat het zelf deel uitmaakt van de dubbelzinnige werkelijkheid. Op die manier beschouwd, vertoont het christelijk geloof structurele overeenkomsten met de dialectische sociaal-wetenschappelijke analyses, zoals die binnen de marxistische traditie op een exemplarische manier vorm hebben gekregen. Dialectische sociale theorieën analyseren de werkelijkheid om de tegenstellingen erin bloot te leggen en, deel uitmakend van deze werkelijkheid, haar te bekritisieren.¹⁸¹

De ontdekking van die structurele overeenkomst tussen christelijk geloof en dialectische maatschappijanalyse is voor een belangrijk deel het product van de dialoog tussen christenen en marxisten, zoals die in het begin van de jaren zestig in Europa begonnen is.¹⁸² Oorspronkelijk was het uitgangspunt van deze dialoog, dat het 'christelijke westen' en het 'marxistische oosten' beter met elkaar konden praten dan elkaar bevechten. Maar al snel ging de dialoog over in een gesprek over de vraag, hoe men van de ander kon leren, de beperktheid van de eigen visie kon overstijgen en zich gezamenlijk op de toekomst kon richten. In dit gesprek ontdekten een zich in deze tijd vernieuwend en zich op de eigen uitgangspunten bezinnend marxisme en een eveneens sterk veranderend christelijk geloof hun onderlinge verwantschap.¹⁸³ Wat verder ook het resultaat van de dialoog was, in ieder geval heeft deze bijgedragen aan het ontstaan van een kritische, zich van haar eigen historiciteit bewuste, politieke theologie.¹⁸⁴

In confrontatie met het marxisme wordt het christelijke theologen duidelijk, dat het in het christelijk geloof gaat om een oriëntatie op het toekomstige, van God komende heil voor de wereld en niet om een uitsluitend bovennatuurlijke,

181 R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein* 94-106.

182 Voor de geschiedenis van deze dialoog vgl. P. Hebblethwaite, *The Christian-Marxist dialogue*; P. Mojzes, 'The current status of the Christian-Marxist dialogue'; D. Vree, *On synthesizing Marxism and Christianity*; H. Vorgrimmler, 'Zur Geschichte und Problematik des Dialogs'; *Three worlds of Christian-Marxist encounters*.

183 E. Kellner, 'Wissenschaft und Ideologie' 20-24; M. Prucha, 'Wandlungen im Charakter des marxistisch-christlichen Dialogs' 262-263; H. Rolfes, 'Vorwort' 9; H. Vorgrimmler, 'Zur Geschichte und Problematik des Dialogs' 249-250.

184 G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding* 22; M. Prucha, 'Wandlungen im Charakter des marxistisch-christlichen Dialogs' 262-263; H. Vorgrimmler, 'Zur Geschichte und Problematik des Dialogs' 257.

individuele verlossing.¹⁸⁵ Christelijk geloof wordt zichtbaar als het vertrouwen op het openbaar worden van Gods geheim, van Gods heil in de toekomst. In dit licht kan het marxisme, in zijn strijd voor een betere menselijke toekomst, worden gezien als een niet-religieuze gestalte van uiteindelijk diezelfde toekomstverwachting.¹⁸⁶ Christendom en marxisme zijn dus in hun hoop op en hun inzet voor een betere toekomst aan elkaar verwant en kunnen daarom ook met elkaar samenwerken. Door het marxisme geïnspireerde vormen van maatschappijanalyse en maatschappijkritiek kunnen door christenen worden overgenomen. Het christendom maakt volgens Johann Baptist Metz duidelijk, dat de werkelijkheid op Gods belofte gericht is en historisch-veranderlijk is. De politieke theologie die Metz voorstaat, moet deze gerichtheid op belofte en de in de bestaande maatschappelijke omstandigheden aanwezige mogelijkheden, moet eschatologie en geschiedenis telkens opnieuw met elkaar verbinden.¹⁸⁷ Het ligt voor de hand te veronderstellen, dat een dergelijke verbinding alleen gelegd kan worden met behulp van een kritische maatschappijanalyse, maar Metz zelf komt niet tot een integratie van maatschappijanalyse en theologie. Hij blijft staan bij de stelling, dat de kerk in de samenleving een kritisch-bevrijdende kracht belichaamt c.q. moet belichamen; zij moet de voortdurende, levende bemiddelaar tussen geschiedenis en eschatologie zijn.¹⁸⁸ Maar hoe de kerk dit kan doen in de concrete maatschappelijke omstandigheden en of ze daar in haar huidige vorm wel toe in staat is, zijn vragen die Metz niet bespreekt. In algemene zin ziet hij de strijd voor een betere samenleving als het actief wachten op Gods toekomst, maar welke concrete vormen van strijd in concrete maatschappelijke omstandigheden in overeenstemming zijn met het koninkrijk van God, zoals dat in Jezus' optreden zichtbaar is geworden, en hoe en op grond van welke criteria dit is uit te maken, blijft onduidelijk.¹⁸⁹

Ik breng Metz op deze plaats toch ter sprake, omdat leerlingen van hem wel nadrukkelijk op de vraag naar de verbinding tussen theologie en sociale wetenschappen zijn ingegaan. Helmut Peukert heeft dit gedaan door, nog veel nadrukkelijker en veel uitgewerkter dan Metz dat doet, het theologische moment in elke

185 J.B. Metz, 'Zukunft gegen Jenseits?' 226, dez., *Zur Theologie der Welt* 79-80.

186 Dez., 'Zukunft gegen Jenseits?' 225-226. In 1928 schreef P. Tillich ('Klassenkampf und religiöser Sozialismus' 187) al: 'Der Sozialismus [en dat omvat voor Tillich mede het marxisme] als religiöses Phänomen verstehen heisst also sehen, dass in ihm die Bedrohtheit des menschlichen Sein bis hin zur dämonischen Besessenheit einer ganzen Gesellschaft offenbar wird und dass auf der anderen Seite Elemente eines neuen Sinn Glaubens, einer neuen Getragenheit eschatologischen Charakters in Wirklichkeit und Symbol hervortreten'.

187 Dez., *Zur Theologie der Welt* 48-50, 103

188 T a p 107-116

189 Datzelfde geldt in hoge mate voor C. Davis, *Theology and political society*; M. Lamb, *Solidarity with victims* en D.A. Lane, *Foundations for a social theology*, die ook voornamelijk benadrukken dat kerk en theologie zich maatschappelijk en politiek moeten verstaan en vanuit dat zelfverstaan moeten handelen en nadenken, daar ook belangrijke theoretische overwegingen voor geven, maar niet komen tot de uitwerking van een concrete politieke optie of een duidelijke werkwijze. De discussie die G. Baum in *Religion and alienation* aangaat met sociologen blijft te algemeen om in het huidige verband echt verder te helpen.

vorm van maatschappijkritische theorie en praxis bloot te leggen. Hij baseert zich hierbij met name op de sociaal-filosofische theorieën van Jurgen Habermas. Metz geeft al aan, dat de ervaring die wordt opgedaan in de praktische maatschappijkritiek tot geloofservaring kan worden, wanneer het mislukken van de pogingen de wereld wezenlijk te veranderen als deel van deze ervaring wordt geaccepteerd.¹⁹⁰ Hij werkt dit verder uit met behulp van ideeën van Walter Benjamin en kent de herinnering aan lijdenservaringen uit het verleden een kritische functie toe tegenover de neiging de geschiedenis als zinvol geheel te zien met het heden als hoogtepunt.¹⁹¹ In deze lijn gaat Peukert verder.

Peukert meent, met Habermas, dat maatschappijkritiek gebaseerd is op het idee, dat iedereen het recht heeft mondig over zijn eigen lot te beslissen. Dit idee impliceert volgens hem het ideaal van universele menselijke communicatie en universele menselijke solidariteit, de universele bereidheid en mogelijkheid om in een niemand uitsluitend gesprek op grond van rationele argumenten tot een overeenstemming te komen over het ware en goede. Het idee van universele communicatie loopt echter volgens Peukert uit op een drievoudige aporie, omdat het, contrafactisch, vrijheid van alle deelnemers veronderstelt, omdat elk gesprek eindigt met de dood van één van de gesprekspartners en omdat het solidariteit veronderstelt met degenen die in de geschiedenis vernietigd zijn. Het christelijk geloof dat de vrijheid in God gefundeerd ziet en de verrijzenis van de doden verkondigt, is volgens Peukert een 'oplossing' van deze aporie en maakt een solidariteit met de gestorvenen en gedoden mogelijk. Peukert spreekt van een 'anamnetische solidariteit', een solidariteit in de herinnering aan het lijden. Vanuit dit begrip van 'anamnetische solidariteit' wordt voor Peukert elke geslaagde communicatie en elke vorm van solidariteit een gestalte waarin de universele communicatie van allen met allen anticiperend aanwezig is en op deze manier een vorm van een 'in handelen ontsloten en ervaren werkelijkheid Gods'.¹⁹²

In de lijn van Peukert gedacht, is het geloof in de verrijzenis geen geloof in de waarheid van een uitspraak. Geloof in de verrijzenis is een vorm van praktisch handelen, handelen op een manier die de God die Jezus christus heeft doen opstaan uit de dood present stelt, door solidair te zijn met degenen die in de heersende verhoudingen elke communicatie geweigerd wordt: de onderdrukten, de gemartelden, de verradenen, de vermoorden en gestorvenen.¹⁹³ Menselijke solidariteit is de vorm waarin Gods solidariteit aanwezig is. Zo legitimeert Peukert de inzet van gelovigen voor een andere samenleving en hun deelname aan praktische maatschappijkritiek en heeft hij theologen en sociale wetenschappers tot interdisciplinair onderzoek geïnspireerd.¹⁹⁴ Maar het blijft bij hem,

190 J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt* 64.

191 Dez., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* m.n. 87-103; voor Metz en Benjamin zie R.S. Chopp, *The praxis of suffering* 74-78.

192 H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie* 252-355; R.J. Siebert, *The critical theory of religion* viii-xiii.

193 T a p. 382.

194 Voor de manier waarop Peukert's denken opgenomen is, zie E. Arens, 'Kleine Bilanz der bishengen Peukertrezeption'.

evenals bij Metz, onduidelijk onder welke voorwaarden en op welke manier een dergelijke praktische gelovigheid onder de bestaande omstandigheden in samenleving en kerk vorm kan krijgen en hoe deze voorwaarden gerealiseerd zouden kunnen worden.¹⁹⁵

Het is tegen deze onduidelijkheid in de theologie van Metz, die ook bij Peukert niet wordt opgelost, dat in het begin van de jaren zeventig een groepje – voornamelijk Nederlandse – promovendi van Metz protesteerde. Zij opereerden als collectief onder de naam 'Tegenspraak'.¹⁹⁶ 'Tegenspraak' meent, dat Metz terecht de kritisch-bevrijdende kracht van het christelijk geloof probeert terug te winnen, maar verwijt hem dat hij de feitelijke gebondenheid van kerk en theologie aan de bestaande maatschappij niet voldoende verdisconteert. Daarom, zo menen zij, komt hij niet verder dan een oproep aan kerk en theologie tot een maatschappelijk zelfverstaan.¹⁹⁷ 'Tegenspraak' vindt, dat Metz in het appèl blijft hangen en de situatie van godsdienst en kerk in de eigen samenleving niet goed analyseert.

Metz signaleert een concentratie van het christendom op het innerlijk – hij spreekt over een privatisering van het geloof –, een terugtrekking uit de openbaarheid. Hij neemt dit waar als een functieverlies van geloof en godsdienst voor het maatschappelijke en politieke leven. Zijn politieke theologie is er op uit de verloren maatschappelijke functie van het geloof terug te winnen.¹⁹⁸ 'Tegenspraak' beklemtoont echter, dat het bij de privatisering van het geloof niet gaat om een functieverlies, maar om een functieverandering. Volgens het collectief is er sprake van een aanpassing van geloof en kerk aan de integrerende en compenserende taak die de heersende verhoudingen haar opleggen. Door mensen een individuele zingeving te leveren voor hun individuele leven, door hun vragen rond lijden en dood te beantwoorden, vervult het geprivatiseerde christendom haar bij uitstek maatschappelijke taak om mensen in de bestaande samenleving goed te laten functioneren.¹⁹⁹

Evenals Metz wilden de theologen van 'Tegenspraak' de privatisering van geloof en theologie doorbreken, maar 'Tegenspraak' stelt indringend de vraag of en hoe dit mogelijk is, als deze zo volledig verweven zijn met de heersende omstandigheden.²⁰⁰ Het lukte het collectief niet om op deze vraag een duidelijk antwoord te formuleren. 'Tegenspraak' meende uiteindelijk niet veel anders te kunnen doen

195 Ook het boek van K. Fussel, *Sprache, Religion, Ideologie* komt hier niet wezenlijk verder, hoewel Fussel Peukert terecht kritiseert op het idealistische karakter van zijn van Habermas overgenomen concentratie op het communicatieve handelen

196 Voor informatie over dit collectief, zie L. Oosterveen, *Van Tegenspraak tot theologie*.

197 Voor de waardering die men voor Metz had, zie M. Xhaufflaire, 'Histoire sociale de la liberté et mémoire subversive du Christ' Voor de kritiek, zie L. Dullaert, 'Elementen voor een theorie van kerk en christendom' 25-28, Kollektief Tegenspraak, 'Analyse van een theologische transformatie' 185-188, M. Xhaufflaire, *La "théologie politique"* 132-140

198 J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt* 100-101

199 Vgl. [Kollektief Tegenspraak,] 'De functie van het christendom in het laatkapitalisme' 39, B. van Onna, 'La désintégration du catholicisme politique'

200 M. Xhaufflaire, 'Kan er sprake zijn van een christelijke overgang van religie naar religieeloosheid?' 50

dan hopen en stimuleren, dat kerk en theologie zich zullen laten openbreken door het geloof en de hoop die de leden van het collectief belichaamd zagen in de acties van de verschillende maatschappelijke protestbewegingen aan het einde van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig.²⁰¹ Deze hoop zagen ze echter niet in vervulling gaan, in ieder geval niet in voldoende mate. Van de andere kant nam het collectief de oppositiebewegingen, die in deze periode binnen de kerken en met name binnen de katholieke kerk ontstonden, waar als uitsluitend gericht op symptoombestrijding, als te binnenkerkelijk en als naïef tegenover de maatschappelijke rol van kerk en geloof. Het beroep dat gedaan werd op in zichzelf inhoudloze termen als 'charisma', 'gebeuren', 'gemeenschap' en 'profetie' kon volgens 'Tegenspraak' niets opleveren.²⁰²

Vanwege dit alles zag 'Tegenspraak' geen kans een verbinding te leggen tussen de door het collectief zelf nagestreefde ontprivatisering van het geloof en datgene wat grote groepen kerkmensen begin jaren zeventig bewoog. Van hun kant zagen kerkelijke oppositiegroepen de analyses van het collectief als te abstract-theoretisch en te weinig bij hun praktijk aansluitend.²⁰³ Het gevolg van één en ander was, dat 'Tegenspraak' zijn streven naar een christendom dat niet langer in handen is van religieuze specialisten, maar in die van het voor maatschappelijke verandering strijdende volk zelf, zag mislukken.²⁰⁴ In 1972 hief het collectief zichzelf en het gelijknamige tijdschrift op, te vroeg om de betekenis van de emancipatietheologieën werkelijk te hebben kunnen inschatten en om hieraan diepgaande inspiratie te ontleen.

Ook 'Tegenspraak' slaagt dus uiteindelijk niet in haar opzet, theologie en sociale wetenschappen te integreren en langs die weg tot een kritische theorie van het christendom te komen die ook praktische betekenis heeft. De theologen van het collectief kunnen slechts concluderen, dat het ideaal van een kritisch-maatschappelijke gelovigheid – dat ze uit de politieke theologie van Metz overnemen – en de maatschappelijke werkelijkheid zoals deze door hen geanalyseerd wordt, volkomen vreemd tegenover elkaar staan. Ze zagen zich daarom gedwongen tot het opgeven van hun project.

4.3.3 Integratie van sociale wetenschappen vanuit engagement

De politieke theologie probeert een theoretische verbinding te leggen tussen het spreken over de traditie en sociaal-wetenschappelijke analyse. Hun interpretatie van de joodse en christelijke traditie doet politieke theologen contact leggen met vormen van kritische, dialectische maatschappijtheorie. Zij raken echter in een aporie, omdat ze geen verbinding kunnen leggen tussen hun theorie en de samenleving waarin ze functioneren en theoretiseren. In het extreme maar

201 Vgl. m.n. F. van den Oudenrijn, *Opstandig geloven*.

202 L. Dullaert, 'Elementen voor een theorie van kerk en christendom' 34.

203 Vgl. F. van den Oudenrijn, 'Dit was Tegenspraak, goedenavond?' 6-7 en de reacties daarop in *Tegenspraak* 11 (april 1972) 10-15. Verder nog: Kollektief Tegenspraak, 'Analyse van een theologische transformatie'.

204 Vgl. voor dit streven M. Khaufflaire, 'Theologie tussen religie en politiek' 75-76; dez., 'Le lieu politico-ecclésial des collectifs de base'.

exemplarische geval van 'Tegenspraak' komen zij als theoretici tegenover de maatschappelijke werkelijkheid te staan, waarin ze niet de praktische dragers voor het maatschappijkritische geloof en de daarmee verbonden theologie kunnen vinden dat zij op theoretische gronden noodzakelijk achten.

De confrontatie van de theoloog met de dialectische maatschappijanalyse kan echter ook anders verlopen, op een manier waarbij de integratie tussen theologie en sociale theorie wel slaagt. Dit is bijvoorbeeld het geval bij de emancipatietheologen, maar niet alleen bij hen. Het is ook het geval bij de Italiaanse theoloog Giulio Girardi. Girardi gaat ervan uit, dat het tweede Vaticaans concilie duidelijk heeft gemaakt, dat de kerk alleen christelijk kan zijn door humanistisch te zijn.²⁰⁵ Dit impliceert voor hem met name de noodzaak van een praktische inzet voor de vrijheid en de zelfontplooiing van mensen en Girardi neemt onder christenen een toenemend revolutionair engagement waar dat erop gericht is, die waarden in de samenleving te realiseren.²⁰⁶ Christenen die er zich actief voor inzetten, nemen volgens hem bewust deel aan de klassenstrijd; zij zijn solidair met de strijd van armen en onderdrukten. In verbondenheid met deze christenen wil Girardi als theoloog werken.²⁰⁷

Girardi nam in de jaren zestig deel aan dezelfde gesprekken tussen christenen en marxisten als een groot aantal universitaire theologen, waaronder Metz. Anders dan voor hen, is het marxisme voor Girardi echter niet in de eerste plaats een theoretische uitdaging voor theologen, maar een praktische uitdaging voor christenen. De ontmoeting tussen marxisme en christendom ziet hij dan ook niet in de eerste plaats als een gesprek tussen twee verschillende ideeenstelsels, maar deze ontmoeting vindt volgens hem plaats in de vorm van een radicalisering van christenen op het gebied van de politiek en het gebruik dat zij hierbij leren maken van gedachten uit de marxistische traditie. In dit proces vindt tegelijkertijd een radicalisering van het christelijk geloof en de theologie plaats.²⁰⁸ In de praktische strijd tegen maatschappelijk en politiek onrecht blijkt de marxistische theorie te kunnen dienen als kritisch wetenschappelijke maatschappijanalyse ten dienste van de strijd voor bevrijding.²⁰⁹ Volgens de voorstelling van Girardi vindt de integratie van theologie en maatschappijtheorie dus plaats vanuit en ten dienste van een door christenen en socialisten gezamenlijk ondernomen verzetspraxis, in plaats van dat vanuit een theoretische integratie een bijbehorende praxis gezocht moet worden.²¹⁰

205 G. Girardi, *Marxismus und Christentum* 112, dez., *Christianisme, libération humaine, lutte des classes* 15-17.

206 T a p 30-31, 42.

207 T a p 162.

208 Dez., *Marxismus und Christentum* 108, dez., 'Zur gegenwärtigen Konfrontation der Christen mit dem Marxismus' 267.

209 T a p. 255-256, dez., *Kristenen voor het socialisme* 55.

210 Dez., 'Zur gegenwärtigen Konfrontation der Christen mit dem Marxismus' 267-268, voor de ontwikkeling van Girardi als theoloog en activist – zij het in fel-kritische zin – vgl. G. Fessard, *Chrétiens marxistes et théologie de la libération*.

Deze opstelling van Girardi is in grote lijnen analoog aan die van de emancipatietheologen.²¹¹ Zoals we zagen, gaan de emancipatietheologen niet, zoals de universitaire politieke theologen, met de maatschappijanalyse in discussie om de kloof tussen evangelische uitgangspunten en de sociale werkelijkheid te overbruggen. Zij werken andersom, en dat maakt een essentieel verschil. De emancipatietheologen willen de implicaties van de godsonthoening die in hun engagement besloten ligt, nader expliciteren en maken hierbij gebruik van (brokstukken van) sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën. De bewegingen van zich tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting verzettende armen, vrouwen en zwarten, waarmee de verschillende emancipatietheologen verbonden zijn, bezitten zelf in beginsel een – zij het vaak impliciete en embryonale – sociale theorie die hen in staat stelt tot verzet tegen het bestaande te komen en dit vol te houden. Om de specifieke aard van deze embryonale sociale theorieën duidelijk te maken, herinner ik aan een paar zaken die in het bovenstaande naar voren zijn gekomen. We hebben gezien, dat het inzicht dat honger en armoede, onderdrukking en uitsluiting geen natuurlijke gegevens zijn maar veroorzaakt worden door de maatschappelijke structuren en om verzet vragen, niet vanzelfsprekend is. Een dergelijk inzicht moet, vaak moeizaam, veroverd worden op de heersende manier om de werkelijkheid waar te nemen. En we hebben eveneens gezien, dat gepopulariseerde versies van sociaal-wetenschappelijke theorieën een belangrijke rol spelen bij het in stand houden van die heersende waarneming van de werkelijkheid. Daartegenover zetten de met de emancipatietheologen verbonden bewegingen, zo is mijn stelling, hun eigen embryonale sociale theorie in, doorgaans bestaand uit sterk vereenvoudigde gedachten in de lijn van de dialectische traditie in de maatschappijanalyse.

Met name in de begintijd van de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie speelde bijvoorbeeld een centraal idee uit de zogenaamde 'dependentie-theorie', of 'theorie van de afhankelijkheid', een belangrijke rol. In de sterk vereenvoudigde vorm waarin ze de bevrijdingstheologie sterk beïnvloed heeft stelt deze theorie vast, dat de armoede in de Derde Wereld het noodzakelijke spiegelbeeld is van de rijkdom van de Eerste Wereld, het gevolg van de wereldwijde economische orde met een rijk en machtig centrum en een arme en afhankelijke periferie. Het centrum leeft van het zich toeëigenen van de rijkdom van de periferie en houdt in de perifere landen een uitbuitingsstructuur in stand, een structuur van militaire en economische overheersing die deze toeëigening mogelijk maakt.³⁸ De landen aan de periferie zijn afhankelijk van de landen in het centrum. Met behulp van deze noties wordt, tegenover alle pogingen de bestaande omstandigheden als 'goed' of 'natuurlijk' voor te stellen, duidelijk gemaakt dat de heersende armoede op een onrechtvaardige orde is gebaseerd. Verzet ertegen is dus gerechtvaardigd, maar impliceert verzet tegen het hele maatschappelijke systeem.

211 Er is ook een duidelijke relatie tussen de beweging Christenen voor het socialisme, waarin Girardi een belangrijke rol speelt, en de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. Vgl. *Christians and socialism*, H. Zwiefelhofer, *Christen und Sozialismus in Lateinamerika*

In de feministische theorievorming in het algemeen, speelt het idee van een patriarchale samenleving een soortgelijke rol als dat van de 'afhankelijkheid' in de bevrijdingstheologie. Hoewel het begrip 'patriarchaat' bij een klein aantal feministische theoretici een meer specifieke inhoud heeft, leert het in zijn meer globale betekenis de samenleving zien als een in al haar verschillende aspecten vrouwen onderdrukkend, uitsluitend, onzichtbaar makend en marginaliserend geheel en geeft zo samenhang en legitimiteit aan de afzonderlijke ervaringen van vrouwen op dit punt. Met betrekking tot de 'black power'-beweging hebben Stokely Carmichael's bewering, dat er in de Amerikaanse samenleving sprake is van een 'structureel racisme' en zijn stelling, dat die samenleving er op gericht is 'de negergemeenschap in de positie van afhankelijkheid en onderdrukking te houden', een soortgelijke functie. Dat is binnen de Zuidafrikaanse 'black consciousness'-beweging ook het geval voor Steve Biko's opvatting, dat de witten niet individueel, maar als groep onderdrukkers zijn die ervoor zorgen dat de zwarten machteloze, minder-dan-tweederangs burgers zijn, onafhankelijk van de intentie van individuele blanken.

Het is duidelijk, dat het bij dit soort ideeën niet onmiddellijk gaat om hun theoretisch waarde. Ze moeten in de eerste plaats gezien worden als pogingen van groepen die zich verzetten tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting, om de plaats van de eigen groep, van het eigen lijden en het eigen verzet binnen het maatschappelijke systeem te begrijpen en zo als groep zowel een identiteit als een handelingsbekwaamheid te ontwikkelen. Deze embryonale vormen van sociale theorie zijn vormen van verzet tegen het op alle niveaus verkondigde beeld, dat de bestaande samenlevingsstructuur noodzakelijk en rechtvaardig is. Ze brengen samenhang in de ervaringen van lijden en verzet die dit beeld tegenspreken en leggen een verband tussen deze ervaringen en de structuur van de maatschappij. Kortom, deze ideeën bieden een alternatief voor de gepopulariseerde sociaal-wetenschappelijke ideeën van niet-dialectische aard. Vanuit hun ontmoeting met de geest van de God van Jezus de christus verzetten armen, zwarten en vrouwen zich tegen de al dan niet volkomen seculier geformuleerde religie, die het bestaande als het ware, het goede of het noodzakelijke en redelijke vereert, een religie die onder meer door de heersende vormen van sociale wetenschap wordt gepropageerd.

Veel emancipatietheologen hebben aan dergelijke globale ideeën genoeg. Ze gebruiken deze als achtergrond bij hun theologiseren, als globale beschrijving van de context waarbinnen zij God ontmoeten en ter sprake willen brengen.²¹² Een aantal van hen onderneemt vanuit een dergelijk globaal beeld van hun eigen situatie direct een gedetailleerde analyse van concrete problemen, bijvoorbeeld rond het organiseren van een vuilnisophaaldienst of het aanleggen van een waterleiding in een krottenwijk of in verband met de opvang van seksueel mishandelde vrouwen.²¹³ Emancipatietheologen die zich expliciet richten op het ontwik-

212 Vgl. Ph. Berryman, *Liberation theology* 93.

213 Voor het belang van dergelijke concrete acties in verband met de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, zie F. Kerstiens, 'Die Auferstehung'.

kelen van een meer uitgewerkte maatschappijtheorie zijn betrekkelijk zeldzaam. Ze zijn er echter wel en enkele resultaten van hun werk zijn in paragraaf 4.2 besproken. Hier gaat het mij niet om die resultaten zelf, maar om het feit dat ze, om ze recht te doen, moeten worden gezien als pogingen tot explicatie van en nadere reflectie op de wijze, waarop binnen de betreffende emancipatietheologie de werkelijkheid wordt waargenomen. God wordt volgens de emancipatietheologen ontmoet in het verzet tegen lijden en onderdrukking en geloof in God krijgt in dit verzet gestalte. De maatschappelijke structuren die dit verzet noodzakelijk maken en doen ontstaan, worden met behulp van geschematiseerde maatschappijkritische concepten – zoals ‘afhankelijkheid’, ‘patriarchaat’, ‘structureel racisme’ en ‘blanke overheersing’ – nader geëxpliciteerd. Deze concepten kunnen in een gedetailleerde maatschappijtheorie nader worden uitgewerkt, waardoor de werkelijkheid uitvoeriger beschreven en geanalyseerd kan worden, de kritiek duidelijker en specifiekter kan worden verwoord, de discussie met andere visies op de werkelijkheid beter kan worden aangegaan. Dit laatste gebeurt als emancipatietheologen zich nadrukkelijk met de sociaal-theoretische discussie bezighouden en zich richten op het zelf ontwikkelen van elementen van een maatschappijtheorie.

Ik wil niet beweren, dat het maatschappijtheoretisch spreken van de emancipatietheologen alleen een legitimerende rol zou hebben en het theoretisch niet interessant zou zijn. De theorieën over de samenleving en de analyses die op grond hiervan mogelijk worden, leveren de emancipatietheologieën wel degelijk nieuwe en betere kennis van de werkelijkheid op dan ze zonder deze theorieën zouden hebben. Wanneer ik hier de nadruk leg op het expliciterende karakter van de sociale theorieën die emancipatietheologen ontwikkelen, dan gaat het mij om twee andere dingen. Ten eerste wil ik nadrukkelijk vaststellen, dat de sociaal-wetenschappelijke theorieën door de emancipatietheologen altijd-al binnen een theologisch kader zijn geplaatst. In de werkelijkheid wordt God ontmoet en deze godsontmoeting wordt nader beschreven zowel met behulp van theologische theorieën in strikte zin als met behulp van sociaal-wetenschappelijke theorieën. Op dit punt verschillen de emancipatietheologieën dus wezenlijk van de universitaire theologie, die met behulp van een theoretische discussie de sociale wetenschappen en de theologie wil integreren. Bij de emancipatietheologen is deze integratie van het begin af aan al gerealiseerd.

Hiermee hangt het tweede punt samen. Niet alleen de theologische confrontatie met de joodse en christelijke traditie, maar ook de discussie met de verschillende vormen van maatschappijanalyse staat bij de emancipatietheologen ten dienste van het engagement met het verzet van een concrete groep mensen tegen hun lijden en onderdrukking. Of, met de woorden van de slotverklaring van de conferentie van Genève, in 1983 gehouden door de Oecumenische Associatie van Derde Wereld Theologen (EATWOT) met gelijkgezinde theologen uit de Eerste Wereld: ‘Theologie bedrijven moet opkomen vanuit een engagement ten gunste

van de slachtoffers van onderdrukking, strijdend voor hun vrijheid.²¹⁴ Het is nadrukkelijk in dit kader, dat volgens diezelfde slotverklaring een adequaat sociaal-wetenschappelijk analyse-instrumentarium nodig is. Want 'hoe kan theologie bijdragen aan de bevrijding van de armen van armoede als het de oorzaken daarvan niet kent?'

Dit alles betekent, dat waar de integratie tussen theologie-in-strikte-zin enerzijds en sociale wetenschappen anderzijds bij de universitaire theologen niet lukt, die integratie bij de emancipatietheologen in principe wel slaagt. Niet door theologie en sociale analyse als twee afzonderlijke benaderingen van de werkelijkheid met elkaar te verbinden leggen zij een intrinsiek verband tussen beide, maar door de sociaal-wetenschappelijke analyse te beschouwen als een nadere uitwerking van een theologisch inzicht in de werkelijkheid en van het op dit inzicht gebaseerde engagement. Gods geest wordt in het verzet tegen lijden en onderdrukking ontmoet, bleek in het vorige hoofdstuk. De God van Jezus de christus wordt in engagement met dit verzet gekend, daarom is sociaal-wetenschappelijke analyse van de werkelijkheid vanuit dit engagement theologisch relevant. De conclusie uit deze redenering lijkt duidelijk. Wil de universitaire theologie tot een theologische integratie van sociaal-wetenschappelijke analyses komen, dan zal ze zich moeten laten leiden door een soortgelijk engagement als de emancipatietheologieën en vanuit de ontmoeting met God in de werkelijkheid zowel theologisch als sociaal-wetenschappelijk over deze werkelijkheid moeten nadenken.

Maar precies hier ligt een belangrijk en gecompliceerd probleem. De emancipatietheologieën krijgen vorm temidden van een sociaal conflict, zijn verbonden met één van de bij dit conflict betrokken partijen. Voor de universitaire theologie geldt dit niet. Zij maakt juist als *universitaire* theologie deel uit van de bestaande maatschappelijke ordening, ze is daarvan afhankelijk en ontstaat niet, zoals de emancipatietheologieën, op de plaatsen waar deze ordening onder druk staat en waar mensen proberen deze orde als wanorde te ontmaskeren. De slotverklaring van de EATWOT-conferentie van Genève constateert dat, waar de theologen in de Derde Wereld zich voor bevrijding inzetten door zich te verbinden met de strijd van onderdrukten, veel theologen in de Eerste Wereld dit doen door te proberen 'de ware aard van de sociale conflicten en de menselijke vervreemding te identificeren achter het schijnbare succes van de wetenschappelijke en technologische rationaliteit in de sociale structuur.'²¹⁵ De combinatie van verborgenheid en pluraliteit van de maatschappelijke conflicten is één van de centrale kenmerken van de westerse samenleving.

Mensen in de westerse samenleving ervaren hun eigen situatie doorgaans niet onmiddellijk als onderdrukking of als onrechtvaardig lijden. Het idee dat de samenleving in haar bestaande vorm werkelijk het algemeen belang dient, heeft in het westerse alledaagse denken heel diep wortel geschoten. Willen ze bij maatschappelijke strijd voor bevrijding aansluiten, dan moeten universitaire theologen

214 [EATWOT,] 'Doing theology in a divided world' 188, no. 37.

215 T.a.p. 189, no. 43.

doorgaans eerst de sociale conflicten blootleggen en laten zien dat deze strijd er is. Tegelijkertijd zijn de groepen in de westerse samenleving die wel in opstand komen tegen hun onderdrukte of buitengesloten positie zeer heterogeen. De tegenstellingen tussen werknemers en werkgevers, tussen werkenden en uitkeringsgerechtigden, tussen immigranten en autochtonen, tussen mannen en vrouwen, tussen homo's en hetero's enz. enz. laten zich niet op één noemer brengen. Pogingen om dit toch te doen zijn noodzakelijk cynisch, in de zin dat het leed van grote groepen mensen in feite in zijn bijzonderheid onzichtbaar wordt gemaakt. Dit betekent volgens mij minstens, dat een universitaire theoloog niet zonder meer één strijd tegen onderdrukking kan kiezen om zich mee te verbinden en de andere kan laten liggen.

Daar komt nog iets bij. De vier vormen van emancipatietheologie die hier steeds ter sprake zijn gebracht, spreken niet alleen over hun eigen context. Zij doen ook uitspraken over de westerse context. Feministische theologen, Noordamerikaanse zwarte theologen, Zuidafrikaanse zwarte theologie en bevrijdingstheologen spreken, in al hun heterogeniteit, allemaal in engagement met het verzet van mensen die het slachtoffer zijn van wereldwijde onderdrukkingsstructuren waarin ook de westerse universitaire theoloog leeft. Daarom kan een universitaire theoloog zich ook niet richten op het ontwerpen van een eigen 'bevrijdingstheologie' voor de westerse context, zonder er rekening mee te houden dat er emancipatietheologieën zijn die de situatie die in zijn of haar context heerst, fel aanklagen.²¹⁶

Wat kan de universitaire theologie dan wel doen en in welke richting zou ze zich moeten ontwikkelen? Ik meen, dat ze zich erop moet toeleggen om, in het besef dat ze deel uitmaakt van dezelfde context en in dezelfde onderdrukkingsmechanismen verwickeld is, in solidaire verbondenheid te werken met de vertegenwoordigers van de verschillende emancipatietheologieën die hier ter sprake zijn gekomen. Hun aanklacht, hun interpretatie van het christelijk geloof en hun analyse van de sociale werkelijkheid vormen een uitgangspunt voor een bevrijdende theologie in het westen. De emancipatietheologen zijn dragers van de christelijke boodschap in een authentieke vorm die anderen, in hun verbondenheid met structuren van onderdrukking, tot zelfonderzoek, tot berouw en bekering oproept.²¹⁷ Maar zelfonderzoek is niet genoeg. In verbondenheid met de emancipatietheologen kunnen universitaire theologen ook leren de effecten van de onderdrukkingsverhoudingen in hun eigen context waar te nemen, te analyseren en te bekritisieren en leren zien, hoe zijzelf van die verhoudingen het slachtoffer zijn.²¹⁸ Uiteraard zoveel als mogelijk in verbondenheid met maatschappelijke groepen en individuen, die deze analyse en deze kritiek tot hun taak gemaakt hebben, net zoals de emancipatietheologen dat doen.

216 Vgl. E. Schillebeeckx, 'Theologie als bevrijdingskunde' 391; J. Van Nieuwenhove, 'De betekenis van Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie voor Westeuropese theologen' 65-68; Th. Witvliet, *Een plaats onder de zon* 56; dez., *De weg van de zwarte messias* 133.

217 Vgl. N. Greinacher, 'Theologie van de bevrijding in de Eerste Wereld'; E. Dussel, 'Het stromen en terugstromen van het evangelie'; J. Van Nieuwenhove, 'De betekenis van Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie voor Westeuropese theologen' 68.

218 Vgl. S. Rayan, 'De doorbraak van de armen'

Giulio Girardi trekt uit het feit, dat er in het westen een samenhangende tegenbeweging ontbreekt die een alternatief kan vormen voor de bestaande orde de conclusie, dat christenen zelf moeten werken aan het ontstaan van zo'n beweging.²¹⁹ Door zich met de emancipatietheologen te verbinden – en zo indirect tevens met de mensen in verbondheid waarmee zij op hun beurt spreken – en vanuit deze verbondenheid de eigen context te analyseren, kunnen universitaire theologen aan het ontstaan van zo'n beweging bijdragen.

4.4 Maatschappijanalyse in een bevrijdende universitaire theologie

Wat zou het concreet betekenen, wanneer universitaire theologen in verbondenheid met de emancipatietheologen hun eigen plaats in de context gaan analyseren? In de inleiding is al aangegeven, dat deze vraag in deze studie niet uitputtend behandeld zal worden. Ik beperk me noodgedwongen tot het schetsen van enkele hoofdlijnen van een dergelijk project.

Allereerst ga ik na wat de taak van de theologie en van de theoloog eigenlijk is op dit punt. Juan Luis Segundo ziet het als belangrijke maatschappelijke taak van geloof en kerk de hoop levend te houden, de hoop die zowel het verlangen naar als de mogelijkheden tot verandering en bevrijding in het bestaande weet te vinden. Zó kan volgens hem het noodzakelijke verweer geboden worden tegen het cynisme. En hierbij doelt hij dan op het cynisme van de westerse industriële samenleving, die hij beschrijft als een opeenhoping van middelen die niet gericht zijn op een doel, omdat er geen levende hoop op bevrijding is. Maar hij doelt ook op een vorm van cynisme die vooral in Latijns-Amerika dreigt, het cynisme namelijk dat, omdat het geen mogelijkheden tot verandering in de situatie zelf kan ontdekken, alleen nog maar vertwijfeld naar de wapens meent te kunnen grijpen, met als resultaat dat zelfs het laatste restje veiligheid en bescherming dat mensen nog hebben, wordt afgebroken.²²⁰ In deze paragraaf zal ik me allereerst bij een aantal gedachten van Segundo aansluiten en van daaruit enkele nadere ideeën ontwikkelen over de taak van de theoloog bij het vasthouden van de hoop op bevrijding (4.4.1). Vervolgens ga ik in op de aard van de sociaal-wetenschappelijke analyse die voor het vervullen van deze taak volgens mij vereist is en op de relatie ervan met de theologie, waarbij ik uiteraard voortbouw op de hiervoor bij de confrontatie met de emancipatietheologieën opgedane inzichten (4.4.2). Tenslotte probeer ik, in aansluiting bij het werk van de emancipatietheologen, iets van de inhoud van die analyse aan te geven. (4.4.3).

4.4.1 De theoloog en de strijd om bevrijding

Tot nog toe zijn in deze studie de verschillende emancipatietheologieën voornamelijk behandeld als 'theologieën van onderop', theologieën die ontwikkeld

219 G. Girardi, 'Peut-il être question d'une théologie européenne de la libération?' 110-111.

220 J.L. Segundo, *Jesus of Nazareth yesterday and today* I, 249-340. Vgl. verder dez., *A theology for the artisans of a new humanity* I, 50-77; dez., *The liberation of theology* 208-240; A.T. Hennely, *Theologies in conflict* 69-86; D.L. Watson, "Salt to the world".

worden in nauwe verbinding met zich tegen hun lijden verzettende onderdrukten. Daarbij bleef de specifieke taak van de theoloog echter bijna noodzakelijkerwijs wat onderbelicht. Ook de emancipatietheologen zelf gaan doorgaans niet uitvoerig in op de eigen opdracht van de theoloog in het verzet, in onderscheid met die van de pastor bijvoorbeeld of met die van de activist. Niettemin lijkt een nauwkeuriger beeld van de taak die zij in feite vervullen, te kunnen helpen inzicht te krijgen in de taak van de universitaire theoloog die zich bij de emancipatietheologen wil aansluiten. Daarom ga ik hier kort in op de gedachten die Juan Luis Segundo, als één van de weinigen, heeft gewijd aan de specifieke betekenis van een gelovige en theologische interpretatie van de werkelijkheid in het kader van de strijd om bevrijding.

Segundo heeft erop gewezen – in een zekere polemieek met de onder bevrijdings-theologen zelf gebruikelijke voorstelling van zaken – dat de bevrijdingstheologie niet ‘zo maar’ vanuit de strijd van de armen om bevrijding ontstaat. Het beeld blijft eenzijdig, wanneer men niet inziet dat deze niet alleen voortkomt uit het feit dat armen nu over hun eigen geloof gaan nadenken, maar ook het produkt is van een veranderd inzicht in de aard en de functie van geloof en theologie, met name bij theologen, (theologie)studenten en intellectuelen. Halverwege de jaren zestig, aldus Segundo, ontstond er bij deze mensen belangstelling voor de sociale consequenties van het christelijk geloof en ontwikkelden zij de wil om zich in te zetten voor de in onmenselijke omstandigheden verkerende meerderheid van de Latijnsamerikaanse bevolking. Zij streefden met het oog hierop een theologische ideologiekritiek na en een herformulering van de grote theologische thema’s.²²¹ De volksbewegingen en kerkelijke basisgemeenschappen die vanaf 1970 onstonden, waren voor deze mensen een mogelijkheid om uit hun betrekkelijke isolement te komen, zo stelt Segundo. Velen van hen stelden zich in dienst van deze bewegingen en probeerden bij te dragen aan het inzicht van het volk in de eigen onderdrukking en zo het verzet te stimuleren. Ze richtten zich daarbij onder andere op het juist onder de armen sterk levende volksgeloof, dat ze probeerden zo te structureren en coherent te maken dat het een bevrijdende kracht krijgt.²²² In de voorstelling van Segundo werken Latijnsamerikaanse theologen aan de bevrijdende theologie die hen als kritische intellectuelen sinds de jaren vijftig en zestig voor ogen stond, door in de jaren zeventig het impliciete verzet van het volk te helpen expliciteren en zijn in dit verzet geleefde geloof te helpen doordenken. Zo maakt Segundo duidelijk dat enerzijds, gezien vanuit de voor emancipatie en bevrijding strijdende groep, een emancipatietheologie een nadere

221 J.L. Segundo, ‘Les deux théologies de la libération’ 150-151.

222 T.a.p 156. G. Gutiérrez heeft zich in een uit 1988 daterende nieuwe inleiding bij zijn *Theologie van de bevrijding* (p. 30) verzet tegen het beeld dat Segundo schetst van het ontstaan van de bevrijdingstheologie. Gutiérrez benadrukt de actieve rol die het volk van het begin af aan gespeeld heeft en vindt dat Segundo de rol van de intelligentia overschat. Zelfs als dat terecht zou zijn, blijven de gedachten van Segundo verhelderend om zicht te krijgen op de specifieke rol van intellectuelen en theologen bij het ontstaan van de bevrijdingstheologie. Met de vraag naar de precieze verhouding tussen de rol van de intelligentia en die van het volk bij het ontstaan van de bevrijdingstheologie houd ik me hier niet bezig.

reflectie is op die strijd, maar dat het anderzijds, tegelijkertijd, theologisch beargumenteerde geloofsovertuigingen en sociaal-wetenschappelijk te verantwoorden inschattingen van de sociale werkelijkheid zijn, die de theoloog als theoreticus tot engagement met deze strijd brengen.²²³ Of anders gezegd, het oordeel dat een bepaalde werkelijkheid theologisch van belang is en een globaal beeld van de aard van dit theologisch belang gaan vooraf aan het theologisch reflecteren op deze werkelijkheid.

Segundo legt meer nadruk op het belang van theorievorming dan de meeste andere bevrijdingstheologen. Waar door velen van hen het accent gelegd wordt op het potentieel dat het streven van de armen naar bevrijding biedt om het evangelie te verlossen uit de handen van de machthebbers, daar benadrukt Segundo dat geen enkele spontane ervaring zonder meer authentiek en waar is. Ook de armen belichamen niet de pure inzet voor bevrijding en wat zij beschouwen als bevrijdend in hun situatie, hoeft dit nog niet te zijn. Dat bewijzen populistische bewegingen van peronisme tot fascisme. Daarom is er volgens Segundo een intellectuele élite nodig die elk gestold bewustzijn en geloof, ook dat van de armen, onder kritiek stelt en zo de mogelijkheid open houdt om op een creatieve, nieuwe manier op de situatie te reageren.²²⁴ Segundo ziet deze rol weggelegd voor de kerk. Heel anders dan de meeste bevrijdingstheologen ziet hij de kerk niet als 'volkskerk' in welke zin dan ook, maar als een kleine voorhoede. De kerk is voor hem, zo kan men zeggen, een collectieve intellectueel, in feite een collectieve theoloog die van de geschiedenis leert en haar interpreteert door haar in verband te brengen met de God van Jezus van Nazaret.²²⁵ Taak van de theoloog is volgens Segundo: vanuit het perspectief van de joods-christelijke traditie naar de geschiedenis kijken en zo de geschiedenis zichtbaar maken als plaats waar God ontmoet kan worden.

Segundo stelt in feite de vraag aan de orde naar de mogelijkheid voor onderdrukten een authentiek bewustzijn te hebben van hun onderdrukking, van het tegen deze onderdrukking te bieden verzet en van het perspectief op bevrijding. Voor de theoloog ziet hij een belangrijke rol weggelegd als katalysator van dat bewustzijn.

In de westerse (neo-)marxistische traditie is de vraag naar de mogelijkheid van een authentiek bewustzijn temidden van onderdrukking klassiek. Het is zowel een filosofische – en als zodanig wordt hij bijvoorbeeld besproken door Georg Lukács

223 Ph. Berryman, *Liberation theology* 85-87.

224 Voor Segundo's polemieken met wat inmiddels de hoofdstroom van de bevrijdingstheologie is, zie zijn 'Les deux théologies de la libération' en *Jesus of Nazareth yesterday and today* III, 172-182. Wat Segundo in deze polemieken niet goed lijkt te doorzien is, dat de theologen die zich op het geloof van de armen richten via een hervorming van de spiritualiteit hetzelfde willen bereiken als hij: een mondig, bevrijdend en zelfkritisch geloof. Zie vooral G. Gutiérrez, *We drink from our own wells*; dez., *Gerechtigheid om niet*. Ik beschouw het verschil tussen Segundo en andere bevrijdingstheologen daarom als een verschil van mening over de strategie.

225 Voor Segundo's beeld van de kerk als kleine voorhoede, zie zijn *A theology for the artisans of a new humanity* V, 126-131; *The hidden motives of pastoral action*; *The liberation of theology* 208-240. Zie ook A.T. Hennely, *Theologies in conflict* 69-86.

en door vertegenwoordigers van de Frankfurter Schule als Theodor W. Adorno en Walter Benjamin – als een praktisch-politieke vraag. In deze laatste hoedanigheid wordt hij door Lenin behandeld, maar ook door de Italiaanse marxist Antonio Gramsci (1891-1937), aan wie ik de term ‘collectieve intellectueel’ ontleend heb om Segundo’s beeld van de kerk te karakteriseren. Segundo zelf gebruikt deze term niet. Het is de moeite waard in dit verband iets meer aandacht te besteden aan het denken van Gramsci, want zijn denken heeft belangrijke invloed op met name de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie. Wanneer bevrijdingstheologen zich beschouwen als verwoorders van het geloof van het volk, dan zinspelen ze op zijn idee van de ‘organische intellectueel’.²²⁶ Gramsci’s ‘organische intellectueel’ is echter meer dan een denker die nauw verbonden is met het volk; de term ‘organisch’ impliceert veel meer. Een analyse van de betekenis van deze term bij Gramsci kan nader inzicht geven in de rol die de emancipatietheologen als intellectuelen vervullen in de verzetsbewegingen waarmee ze verbonden zijn.

Antonio Gramsci heeft in de tijd dat hij onder Mussolini in de gevangenis zat, een groot aantal cahiers volgeschreven met aantekeningen die hij bij zijn lectuur en zijn studie maakte. Dat deze cahiers een uiterst belangrijke en originele, zij het door Gramsci’s vroegtijdige dood fragmentarisch gebleven bijdrage aan de marxistische theorievorming bevatten, is inmiddels algemeen geaccepteerd. Gramsci was er ook op uit zo’n bijdrage te leveren. Als hij nog maar kort in de gevangenis zit, schrijft hij voornemens te zijn er iets ‘für ewig’ – Gramsci gebruikt de aan Goethe ontleende Duitse uitdrukking – te schrijven.²²⁷ Gramsci’s gevangenisnotities zijn het resultaat van dit voornemen. Ze behandelen een zeer groot aantal onderwerpen en zijn in feite een nieuwe vorm van marxistisch denken *in actu*. Gramsci ontwikkelt allereerst de grondlijnen van een analyse van de moderne kapitalistische maatschappij in West-Europa, die sinds Marx aanzienlijk van karakter was veranderd. Hij ontwerpt tevens elementen van een strategie om deze maatschappij omver te werpen en komt tot een nieuw beeld van het marxisme als – wat hij het noemt – ‘filosofie van de praxis’.²²⁸ Uiteraard kunnen hier niet al deze aspecten aan de orde komen en dat is ook niet nodig. Het gaat mij in dit kader vooral om dat laatste, om het nieuwe beeld van het (marxistische) denken dat Gramsci ontwikkelt en het daarbijbehorende beeld van de denker, de intellectueel.

Ik begin met iets te zeggen over Gramsci’s relatie met het klassieke marxisme, met het denken van Marx en Engels en ook van Lenin. Hoewel in de enorme overvloed aan commentaren waaronder Gramsci’s werk dreigt te worden bedol-

226 Vgl. vooral G. Gutiérrez, *The power of the poor in history* 212; G. van de Brink/D. Meerman/Th. de Wit, ‘Kenni, strijd en passie’. Over de aard van de verdere verwerking van gedachten van Gramsci door theologen uit de Derde Wereld zie B. Klein Goldewijk, ‘Derde Wereld theologen ontgrenzen Gramsci’.

227 G. Fiori, *Antonio Gramsci* 232.

228 J.V. Femia, *Gramsci’s political thought* 217.

ven,²²⁹ deze verhouding een belangrijk punt van vaak felle en verbitterde discussie is geweest, is het in ieder geval duidelijk dat hij de voornaamste uitgangspunten van het klassieke marxisme deelt. Hij gaat ervan uit, dat de economie de basis van de maatschappij vormt en in principe bepaalt welke groepen er in de burgerlijke maatschappij tegenover elkaar staan. Eveneens gaat hij ervan uit, dat de objectieve omstandigheden voor een proletarische revolutie in West-Europa al meer dan vijftig jaar bestaan, gezien de crises die telkens in het kapitalisme optreden.²³⁰ Belangrijker is echter, dat volgens Gramsci in de Russische oktober-revolutie de proletarische omwenteling op althans één plaats werkelijk heeft plaatsgevonden.

Gramsci's interpretatie van de gebeurtenissen in 1917 is beslissend voor de manier waarop hij verder over het marxisme denkt. Lenin is er volgens hem in geslaagd het marxisme te laten worden wat het eigenlijk wil zijn, een praktische waarheid, een filosofie die de wereld niet alleen interpreteert, maar ook verandert. En dit lukte Lenin omdat hij het denken van Marx niet tot een rigide systeem maakte, zoals andere marxisten deden, maar omdat hij, zoals Gramsci het uitdrukt, vanuit het marxisme als levende politieke filosofie handelt.²³¹ Het is in deze zin dat Gramsci leninist wil zijn. Hij wil dat de communistische partij leert om niet voortdurend de slogans van het 'wetenschappelijk socialisme' te verkondigen, maar om bewust deel uit te maken van de maatschappelijke tegen-spraken en erbinnen op te treden ten gunste van de proletarische revolutie.²³²

In dit kader ontwikkelt Gramsci zijn idee van de communistische partij als een 'collectieve intellectueel', een 'collectieve denker'.²³³ De partij moet als collectief de historische constellatie doorzien, de krachten die zich tegen het bestaande richten verenigen, ze samenvoegen in een gemeenschappelijk en samenhangend wereldbeeld en een effectieve collectieve wil tot ontwikkeling brengen.²³⁴ Het is binnen de partij als collectieve intellectueel dat Gramsci het denken en de individuele denker een plaats geeft. Door actief onderdeel te zijn van de communistische partij kan een intellectueel volgens hem Marx' elfde these over Feuerbach werkelijk waarmaken en een filosofie creëren die de wereld niet alleen interpreteert, maar verandert.²³⁵ Het is de hele partij die deze these moet verwetkelijken door tegelijkertijd theoretisch en praktisch werkzaam te zijn, maar de creatie van een dergelijk actief kritisch zelfbewustzijn 'betekent, historisch en politiek gezien, het creëren van een élite van intellectuelen', die in staat is het fragmentarische alledaagse denken tot een samenhangend geheel te maken en het fragmentarische protest samen te brengen in een collectieve wil.

229 Op de verschillende commentaren op Gramsci's werk ga ik hier verder niet in. Zie voor een indruk van de discussies: J.V. Femia, *Gramsci's political thought* 165-172, 196-216; C. Mouffe, 'Introduction'; J. Visser, 'Het Gramsci-debat in Italië'.

230 J.V. Femia, *Gramsci's political thought* 120.

231 A. Gramsci, *Selections from political writings* 34-35; dez., *Selections from Prison notebooks* 365-366. Vgl. L. Paggi, 'Gramsci's general theory of marxism' 157.

232 A. Mazzone, 'Anmerkungen zu einem Dialektiker' 145.

233 A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 340-341.

234 Voor Gramsci's denken over politiek in strikte zin, vgl. A.S. Sassoon, *Gramsci's politics*.

235 C. Buci-Glucksmann, *Gramsci and the state* 343-359.

De onderdrukte klassen zijn volgens Gramsci onderworpen aan de geschiedenis van de 'burgerlijke maatschappij', sinds Hegel de verzamelnaam voor de maatschappelijke instituties die zich bevinden tussen de staat en de menselijke stofwisseling met de natuur in. Ze strekt zich uit van fabriek, partij en vakbond tot school, krant en kerk. De onderdrukte klassen hebben, anders dan de heersende klasse, geen mogelijkheid tot het effectief uitoefenen van staatsmacht en de burgerlijke maatschappij is daarom volgens Gramsci ook de plaats waar ze hun macht moeten ontwikkelen.²³⁶ Door de heersers in de moderne, kapitalistische staat wordt niet alleen vanuit de staat macht uitgeoefend, door middel van dwang en overheersing-in-strikte-zin, maar ook in de burgerlijke maatschappij door middel van wat in opvoeding, de pers enz. als vanzelfsprekend, onvermijdelijk, juist en waar wordt voorgehouden.²³⁷ Daarom moet ook het verzet zich in de burgerlijke maatschappij organiseren en erop uit zijn in de burgerlijke maatschappij de macht – Gramsci spreekt van 'hegemonie'²³⁸ – over te nemen door een programma van 'intellectuele en morele hervorming'.²³⁹ Dit programma betekent niet het verlaten van de politieke strijd voor een vage 'mentaliteitsverandering' en is geen uitdrukking van politiek pessimisme bij Gramsci.²⁴⁰ Het is het voortzetten van de politieke strijd met andere middelen, binnen de instituties van de burgerlijke maatschappij.

Hierbij is de taak van de intellectuelen volgens Gramsci niet het ontwikkelen van een nieuw denksysteem. Gramsci wil een 'filosofie' die van onderaf ontstaat. Het gaat om het expliciteren en tot samenhang brengen van ideeën die in de 'common sense' van onderdrukten een onderdrukt leven leiden, om ideeën die in hun praktisch handelen geïmpliceerd liggen, maar niet worden geformuleerd. Dit alledaagse bewustzijn wordt door de intellectuelen die Gramsci voor ogen staan tot een discussie met zichzelf gebracht.²⁴¹ Het gaat om het ontwikkelen van een tegen-hegemonie uit de fragmenten van doorbraak van de bestaande hegemonie, het creëren van een collectieve wil om van hieruit bewust de strijd om de macht in de burgerlijke maatschappij aan te gaan.²⁴² Dit betekent volgens Gramsci het creëren van een samenhangend wereldbeeld van het proletariaat en de hiermee verbonden andere onderdrukte klassen. Daartoe moet de intellectueel – via de communistische partij – organisch met het proletariaat verbonden zijn, maar tegelijkertijd deze klasse opvoeden tot een samenhangende sociale groep die in staat is andere klassen – Gramsci denkt in het Italië van zijn tijd vooral aan de

236 A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 52; C. Buci-Glucksmann, 'State, transition and passive revolution' 212.

237 C. Mouffe ('Introduction' 4-5) is er met andere commentatoren van overtuigd, dat Gramsci hiermee reageert op een ook feitelijk groeiende macht en invloed van de staat in de burgerlijke maatschappij.

238 Voor deze term bij Gramsci, vgl. R. Bock, *Hegemony*.

239 A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 129-133. Vgl. R. Kilminster, *Praxis and method* 132-133; Th. Metscher, 'Historismus, Humanismus und konkrete Subjektivität' 262-263.

240 Dat is de onterechte mening van P. Anderson, *De tegenstrijdigheden van Antonio Gramsci* 91.

241 H.J. Sandkühler, 'Philosophie und sozialistische Bewegung' 209.

242 A. Krämer, 'Gramscis Interpretation des Marxismus' 177; G. Würzburg, 'Kultur und Politik' 105.

boeren – aan zich te binden.²⁴³ Volgens Gramsci's gedachtengang belichaamt de communistische partij met haar organische intellectuelen op deze manier in feite een opheffing van de heersende scheiding tussen hoofd- en handenarbeid.²⁴⁴ Ze is tegelijkertijd de schepper en de voorafbeelding van een nieuwe cultuur van volledige menselijke bevrijding, waar niet meer door overheersing, maar door werkelijke consensus geregeerd wordt.²⁴⁵

Er zit dus een duidelijk populistische trek in het denken van Gramsci, een verlangen om denken en voelen, intellectuelen en volk op een nieuwe manier met elkaar te verbinden.²⁴⁶ Maar tegelijkertijd blijft hij een overtuigd volgeling van Marx. Hij beschouwt zich als een orthodox marxist en dat betekent voor hem, dat hij in de door Marx geformuleerde en zijn volgelingen nader uitgewerkte 'filosofie van de praxis' alles vindt om tot een integraal wereldbeeld te komen en tot een integrale praktische organisatie van de samenleving.²⁴⁷ Hij is ervan overtuigd, dat wanneer de onderdrukte klassen zich eenmaal van hun eigen positie bewust zijn geworden en tot een samenhangend en strijdbaar beeld van zichzelf zijn gekomen, dat ze zich dan volledig in de 'filosofie van de praxis' zullen herkennen, dat hun wereldbeeld ermee zal samenvallen. Het marxisme is als 'filosofie van de praxis' voor hem in beginsel een volkscultuur; het moet dit alleen ook nog feitelijk worden.²⁴⁸ Het is vanuit deze overtuiging, dat hij de gefragmenteerde spontane vormen van oppositioneel denken waarneemt, ze tot een eenheid probeert te brengen en er zo nodig ook een polemieek mee aangaat.²⁴⁹ Dit geloof wordt bij Gramsci niet als zodanig geëxpliciteerd, maar is in al zijn werk voortdurend op de achtergrond aanwezig. Het gaat hierbij in feite om een hypothese die haar waarheid nog moet bewijzen. De marxistische analyses van de samenleving en het wereldbeeld waar ze vanuit gaan, moeten hun overtuigingskracht en hun integratieve capaciteit in de praktijk van de strijd om de hegemonie laten zien.

Ik meen, dat bij de emancipatietheologen het christelijk geloof een rol speelt die analoog is aan die van het marxisme bij Gramsci. Het christelijk geloof betekent voor hen een conceptie van de geschiedenis en brengt deze geschiedenis in relatie tot de bevrijdende God van Jezus de christus. Uitgaande van deze geschiedenisopvatting, zoals Gramsci uitgaat van de marxistische geschiedenisfilosofie, in samenspraak en confrontatie met het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting van armen, zwarten en vrouwen en gebruik makend van (fragmenten van) sociale theorieën, ontwikkelen ze vanuit dat geloof een visie op de concrete

243 A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 326-343.

244 H.H. Holz/H.J. Sandkühler, 'Gramsci übersetzen' 9; L. Paggi, 'Gramsci's general theory of marxism' 144-145, 158, 161.

245 C. Buci-Glucksmann, 'State, transition and passive revolution' 211; J.V. Femia, *Gramsci's political thought* 337; R. Kilminster, *Praxis and method* 160.

246 A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 418.

247 T.a.p. 462.

248 G. Würzburg, 'Kultur und Politik' 101.

249 J.V. Femia, *Gramsci's political thought* 187-188. Zie A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 330-333, 381-419.

geschiedenis waarvan ze zelf deel uitmaken.²⁵⁰ De emancipatietholoog speelt de rol van intellectueel, die volgens Gramsci niet slechts zijn toevlucht moet zoeken in welsprekendheid – ‘wat een uiterlijke en kortstondige beweging van gevoelens en passies is’ –, maar zijn kracht moet vinden ‘in actieve participatie aan het praktische leven als bouwmeester, organisator, “permanente overtuiger”’.²⁵¹ De emancipatiethologen laten zich als ‘traditionele intellectuelen’, als intellectuelen die via de kerk in de bestaande maatschappij een duidelijke rol vervullen, willens en wetens veroveren door de nieuwe hegemonie die zich aarzelend aankondigt, het eerste stamelen in de taal van de nieuwe, betere maatschappij dat in het verzet van onderdrukten te horen is.²⁵² Als theoloog is hun specifieke taak dit spreken vanuit hun opvatting over het christelijk geloof en de hieruit voortvloeiende conceptie van de geschiedenis, tot een grotere samenhang en effectiviteit te brengen.²⁵³ De gemeenschappen waarin armen, zwarten en vrouwen zich rondom hun eigen geloof organiseren, het vieren en erover nadenken en beraadslagen – gemeenschappen waarbinnen de emancipatiethologen een plaats hebben – dat zijn de plaatsen waar deze samenwerking tussen gemeenschap en theologen vorm krijgt.²⁵⁴

4.4.2 Maatschappijanalyse als waarneming van de bevrijdingsstrijd

De emancipatiethologen zijn vanuit het beeld dat ze van het christelijk geloof ontwikkelen, in staat om in het verzet van onderdrukten het stamelen in de taal van een nieuwe, betere maatschappij waar te nemen, uiteindelijk zelfs het spreken van de heilige geest in de taal van het koninkrijk van God. Daarom definiëren zij theologie als een reflectie op de praxis, zoals voor Gramsci het marxisme een ‘filosofie van de praxis’ is. Willen universitaire theologen zich kunnen aansluiten

250 Van zijn kant heeft Gramsci ook oog voor de ‘maternalistische’ inslag van de volksreligiositeit en meent hij, dat met het christendom als maatschappelijke factor rekening moet worden gehouden bij de creatie van een tegen-hegemonie. Voor zijn opvatting over religie, vgl. H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*.

251 A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 10.

252 Vgl. t a p 10.

253 Segundo maakt duidelijk dat hierbij een zekere spanning blijft bestaan. Er is hem er veel aan gelegen, de diversiteit van de lydenservaring en de verstrooidheid van de strijd om bevrijding recht te blijven doen. De strijd voor het rijk Gods is volgens hem het telkens op lokaal, vaak banaal niveau strijden om een concrete situatie van lijden te overwinnen, in het geloof dat de vaak schamele resultaten van die strijd niet verloren gaan. Volgens Segundo impliceert het christelijk geloof, dat die resultaten op een manier die door ons nog niet precies te doorzien is, in hun samenhang geopenbaard worden in de eschatologische toekomst, als ‘het sterfelijke wordt opgenomen door het leven’ (2 Kor 5,4), zie zijn *Jesus of Nazareth yesterday and today* III, 154-157.

254 Veel meer dan voor de andere emancipatiethologen is de kerk voor J. L. Segundo een plaats van afzonderlijk gecultiveerde creativiteit. Zij gaat vanuit de christelijke traditie de strijd aan over de vraag hoe de ervaringen die mensen opdoen, moeten worden geïnterpreteerd, hoe er samenhang in kan worden aangebracht en hoe op grond van die ervaringen bevrijdend in de geschiedenis kan en moet worden gehandeld. Voor de andere bevrijdingstheologen is de kerk eerder de plaats waar die confrontatie plaatsvindt en waar de nieuwe samenhangende ervaring en het daaruit voortvloeiende handelen zelf gestalte krijgt. Segundo lijkt de rol van de kerk en de rol van de theologen te zeer met elkaar te identificeren. Vgl. mijn ‘De eigenzinnige bevrijdingstheologie van Juan Luis Segundo’.

bij het project dat door de emancipatietheologen begonnen is, dan zullen ze zich niet alleen inhoudelijk bij hen moeten aansluiten. Ook zij zullen moeten leren het verborgen spreken van de geest waar te nemen. Wat de emancipatietheologen in hun context over God en de geschiedenis hebben geleerd en wat de westerse universitaire theoloog in principe van hen overneemt als zij of hij zich met hen verbindt, moet zijn vruchtbaarheid bewijzen in de westerse context, moet ook hier het in ervaringen van lijden geïmpliceerde verzet helpen expliciteren en tot een samenhang brengen. Dan kunnen ze er misschien enigermate in slagen, als 'traditionele intellectuelen', die functioneren in universiteit en kerk, in een zekere zin tot 'kritisch-organische intellectuelen van de onderdrukten in de samenleving te worden'²⁵⁵

Ik heb al aangeduid, dat universitaire theologen daartoe gebruik moeten maken van de sociale wetenschappen. Maar hoe? We hebben gezien hoe problematisch de verhouding tussen sociale theorie en universitaire theologie is. Om zicht te krijgen op het antwoord op deze vraag gaan we om te beginnen nog even terug naar Gramsci.

Gramsci heeft geen hoge dunk van de sociale wetenschap – hij spreekt over sociologie – in haar dominante vorm. Hij schrijft:²⁵⁶

'Sociologie was een poging een methode te ontwikkelen voor historische en politieke wetenschap in een vorm, die afhankelijk was van een te voren uitgewerkt filosofisch systeem, dat van het evolutionair positivisme, waartegen de sociologie reageerde maar slechts ten dele. Zo werd ze een tendens op zich, een filosofie voor niet-filosofen, een poging om een schematische beschrijving en klassificatie te geven van historische en politieke feiten, volgens criteria die zijn afgeleid van het model van de natuurwetenschappen.'

Gramsci's bezwaar hiertegen is uiteindelijk, dat de wetten van het menselijk maatschappelijk gedrag die de sociale wetenschappen ontdekken, alleen maar gelden als de grote massa van de bevolking passief blijft met betrekking tot de vragen waarin het onderzoek geïnteresseerd is.²⁵⁷

Gramsci legt er de nadruk op dat sociaal-wetenschappelijk onderzoek altijd vanuit een bepaalde interesse gebeurt. Wetenschappelijk onderzoek is voor hem – anders dan in de positivistische voorstelling van zaken waar hij zich tegen afzet – geen passieve waarneming van de werkelijkheid. Het is iets doen met de werkelijkheid, iets nieuws creëren. In die zin voorspellen de sociale wetenschappen de toekomst en zijn tegelijkertijd een anticipatie op deze toekomst; sociale wetenschap is volgens Gramsci een vorm van politiek.²⁵⁸ Hij staat een vorm van sociaal-wetenschappelijk onderzoek voor, die zichzelf niet opstelt als passieve waarnemer

255 H.-D. van Hoogstraten, 'Transformatie van de theologie' 44

256 A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 426.

257 T.a.p. 428.

258 T.a.p. 224-225.

van een wetmatig handelende mensenmassa en zo meewerkt deze massa passief te houden. Hij is op zoek naar een vorm van sociale wetenschap die bewust met een programma van politieke verandering verbonden is. Hij is ervan overtuigd, dat ze alleen voor wie ziet op welke wijze de werkelijkheid om verandering vraagt ze echt zichtbaar wordt zoals ze is. De mogelijkheden voor bevrijding, de kiemen voor de toekomst, dat zijn voor Gramsci de objectieve momenten in de werkelijkheid. Deze mogelijkheden worden benut, deze kiemen tot groei gebracht door actief veranderend op te treden, door politiek te bedrijven.

‘De actieve politicus is een schepper, een initiator; maar hij schept niet uit het niets noch beweegt hij zich in de troebele leegte van zijn eigen verlangens en dromen. Hij baseert zich op de effectieve werkelijkheid ...’²⁵⁹

Sociale analyse heeft voor Gramsci alleen betekenis als ze verbonden is met handelen, handelen dat erop uit is de in de werkelijkheid besloten mogelijkheden ook werkelijk te realiseren. Sociaal-wetenschappelijk onderzoek legt de objectief in de werkelijkheid gegeven concrete mogelijkheden tot verandering bloot. Politiek handelen moet deze mogelijkheden realiseren.²⁶⁰ Sociale theorie en praxis zijn nauw verbonden.

Gramsci zet zich af tegen *de* sociologie. Maar dit is uiteraard maar tot op zekere hoogte terecht. Er bestaat naast het soort sociologie dat hij afwijst, ook een dialectische traditie in de sociale wetenschappen, die precies de mogelijkheden tot verandering wil analyseren die het bestaande biedt. Titels als ‘Sociologie als sociale kritiek’, ‘Sociologie als verzet’ en ‘Sociologie als kritische theorie’ getuigen hiervan.²⁶¹ Sociale wetenschappers die in deze lijn werken gebruiken, zoals ook Gramsci dat wil, hun ‘sociologische verbeelding’ om het heden te zien als de plaats waar voor een ten opzichte van de lopende ontwikkelingen ‘alternatieve toekomst’ kan worden gekozen.²⁶² Het heden kan zo als begin van deze toekomst geanalyseerd worden, een toekomst die zich in het verzet tegen lijden en onderdrukking al aankondigt.

Een klassieke socioloog die sterk de praktische herkomst van de sociologische kennis heeft benadrukt, is Max Weber. Om verder te kunnen gaan in het spoor van Gramsci’s gedachten, ga ik daarom nu bij hem te rade. Een aantal gedachten van hem zal ik naar voren halen, zonder uiteraard recht te kunnen doen aan Weber’s rijke gedachtengoed.²⁶³ Dat ik me hier relatief uitvoerig met Weber

259 T.a.p. 171-172, vgl. L. Paggi, ‘Gramsci’s general theory of marxism’ 147-148.

260 Gramsci breekt dus met het deterministische moment in het marxisme, het idee dat de geschiedenis zich met ijzeren logica ontwikkelt in de richting van een klasseloze maatschappij.

261 Vgl. de titels van H. Milikowski, *Sociologie als verzet*; T.B. Bottomore, *Sociology as social criticism* en het laatste hoofdstuk (165-178) van A. Giddens, *Sociology*.

262 A. Giddens, *Sociology* 26. Voor de term ‘sociologische verbeelding’, zie C.W. Mills, *The sociological imagination*.

263 Voor een vergelijking tussen Weber en Gramsci wat betreft de inhoud van hun theorieën zie R. Bocoock, *Hegemony* 83-102. Over de methodologie van Weber, vgl. m.n. Th. Burger, *Max Weber’s theory of concept formation*; A. Giddens, *Capitalism and modern social theory* 133-144,

bezighoudt kan verbazing wekken, omdat algemeen bekend is dat Weber zeer sterk de noodzaak tot 'belangeloosheid', tot 'Wertfreiheit' van het sociaal-wetenschappelijk onderzoek heeft benadrukt. Maar ik meen te kunnen laten zien, dat hij door die nadruk op 'Wertfreiheit' in tegenspraak raakt met zichzelf en dat maakt hem in het kader van deze studie interessant. Deze tegenspraak wil ik hier blootleggen om vervolgens te komen tot een oplossing ervan, een oplossing die volgens mij voor een universitaire theoloog die wil aanknopen bij het project van de emancipatietheologen, een belangrijk inzicht oplevert.

Weber ziet in, dat het zoeken naar oplossingen voor sociale problemen doorgaans de aanleiding vormt voor sociaal-wetenschappelijk onderzoek. 'De vooruitgang in de sociale wetenschappen', zo zegt hij, 'knoopt inhoudelijk aan bij de verschuiving in de praktische problemen van de cultuur en neemt de vorm aan van een kritiek op de begripsvorming' die bij het zoeken naar oplossingen plaatsvindt.²⁶⁴ Weber wil ook, dat het sociaal-wetenschappelijk onderzoek bijdraagt aan het oplossen van sociale problemen.²⁶⁵ Hij meent echter, dat de mogelijkheden van de wetenschap uitsluitend liggen op het terrein van wat hij de 'doelrationaliteit' noemt. Dat wil zeggen, wetenschappen – en dus ook sociale wetenschappen – kunnen alleen onderzoeken of bepaalde middelen geschikt zijn om een bepaald doel te bereiken, niet of de doelen die men met deze middelen wil bereiken inderdaad de moeite waard zijn. Over de doelen zelf gaat het in de volgens Weber strikt van de wetenschap te onderscheiden politieke discussie.²⁶⁶

De beslissing om bepaalde doelen na te streven en andere niet, is voor Weber uiteindelijk volslagen willekeurig en irrationeel. Daarom sluiten waardeorientatie en wetenschappelijke rationaliteit elkaar volgens hem uit en daarom wil hij volledige 'Wertfreiheit' van de wetenschap. Hij zegt het zelf zo: 'een "wetenschappelijke" verdediging van praktische stellingnames (...) is daarom principieel zinloos, omdat de verschillende waardensystemen van de wereld in een onoplosbare onderlinge strijd verwickeld zijn.'²⁶⁷ Toch zijn het diezelfde irrationele waarden die een sleutelpositie innemen in Weber's opvatting van de sociale wetenschappen. Deze wetenschappen onderzoeken namelijk volgens hem vormen van menselijke cultuur en als cultuur beschouwt hij datgene, waaraan mensen een waarde toekennen. Om nu iets als mogelijk object van sociaal-wetenschappelijk onderzoek te kunnen zien, moet de sociale wetenschapper het als cultuur herkennen, herkennen dat bijvoorbeeld 'handel' of 'religie' voor mensen die erbij

P. Rossi, *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft* 20-62

264 M. Weber, 'Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis' 158, 207-208.

265 T.a.p. 147. Voor Weber's politieke opstelling, zie A. Giddens, *Politics in the thought of Max Weber*, W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, dez., *The age of bureaucracy* 47-71.

266 M. Weber, 'Die Objektivität' 149-151.

267 M. Weber, 'Wissenschaft als Beruf' 603, dez., 'Die Objektivität' 153, 157. Zoals bekend bestrijdt J. Habermas met name Weber's idee, dat discussies over waardeorientaties niet rationeel zouden kunnen zijn en ontwikkelt hij onder meer aan de hand van die kritiek zijn theorie van het communicatieve handelen. Zie vooral zijn *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 205-366

betrokken zijn, een waarde vertegenwoordigt.²⁶⁸ En vanuit deze herkenning moet de onderzoeker dan vervolgens in staat zijn het betreffende fenomeen te begrijpen, er hoofd- en bijzaken van te onderscheiden om tot een beeld te komen van het object van onderzoek waarmee zij of hij kan werken.²⁶⁹

Bij het ontwerpen van het beeld van het onderzoeksobject speelt de gedachtenconstructie die Weber 'ideaaltype' noemt, een belangrijke rol. Met behulp van een ideaaltype is de onderzoeker in staat, de werkelijkheid in haar voor hem of haar relevante aspecten zichtbaar te maken. Een ideaaltype, bijvoorbeeld het ideaaltype 'kerk', heeft in Weber's voorstelling ten eerste de functie een aantal concrete werkelijkheden onder een gezamenlijke noemer te brengen. Het verenigt de manier waarop katholieken, hervormden en gereformeerden zichzelf religieus organiseren. Het ideaaltype dient ten tweede als uitgangspunt voor de beschrijving van de concrete fenomenen. Weber benadrukt, dat het hierbij niet de bedoeling is de concrete verschijnselen in de werkelijkheid te zien als realiseringen van een ideaaltype en ze eraan ondergeschikt te maken. Een ideaaltype dient als contrastpunt, dient om de concrete werkelijkheid goed te kunnen beschrijven, juist in haar individualiteit, juist ook waar ze van het ideaaltype afwijkt. Het ideaaltype is een 'grensbegrip'.²⁷⁰

Een ideaaltype neemt dus in Weber's beeld van het sociaal-wetenschappelijk onderzoek een sleutelpositie in. Bij het ontwikkelen ervan blijkt de creativiteit van de onderzoeker een centrale rol te spelen. Een ideaaltype ontwikkelt men volgens Weber door bepaalde karaktertrekken van de werkelijke fenomenen te overdrijven, andere te negeren, door bepaalde zaken naar voren te halen en andere op de achtergrond te dringen en al deze karakteristieken tot een consistent beeld samen te voegen.²⁷¹ Maar *hoe* een scheiding tussen deze verschillende karaktertrekken gemaakt moet worden en hoe men vanuit de chaos van de fenomenen een samenhangend beeld krijgt, beschrijft Weber niet. Hij geeft wel een paar aanwijzingen. Een ideaaltype van bepaalde sociale verhoudingen kan volgens hem bijvoorbeeld het ideaal zijn, dat de mensen bij het aangaan van deze verhoudingen voor ogen heeft gestaan. Een ideaaltype zou dan dus het beeld zijn dat sociale actoren van hun eigen handelen hebben. Maar dit verschuift de problemen alleen maar; een dergelijk gemeenschappelijk ideaal is volgens Weber zelf ook alleen maar als ideaaltype te construeren, omdat het empirisch alleen in de hoofden van afzonderlijke individuen, dat wil zeggen in zeer verschillende, niet tot een gemeenschappelijk beeld te reduceren voorstellingen bestaat.²⁷²

De constructie van een ideaaltype vraagt dus in ieder geval denkactiviteit en -creativiteit van de kant van de sociale wetenschapper. Weber ziet in, dat deze vaak tot een constructie van een ideaaltype komt vanuit zijn of haar eigen idealen. Een ideaaltype van het christendom wordt bijvoorbeeld vaak opgesteld vanuit

268 M. Weber, 'Die Objektivität' 175-176.

269 T.a.p. 181.

270 T.a.p. 194.

271 T.a.p. 191.

272 T.a.p. 196-197.

datgene wat de onderzoeker zelf aan de empirische christelijke godsdienst als wezenlijk, als blijvend waardevol beschouwt. Weber vindt dit gevaarlijk, want, zegt hij, een dergelijke voorstelling kan uiteraard sterk verschillen van datgene wat bijvoorbeeld de oerchristenen als ideaal voor ogen stond.²⁷³ En het begrijpen van sociale verhoudingen betekent volgens Weber in de eerste plaats begrijpen, waarom deze voor degenen die ze aangaan zin hebben, waarom ze waarde hebben. Hij is bang dat een sterke concentratie op de eigen idealen van de onderzoeker leidt tot het introduceren van een vreemd perspectief en zo tot een a-historische benadering van de sociale werkelijkheid. Maar de combinatie van het bewaren van de juiste afstand tussen de ideeën van de sociale actoren die worden onderzocht en die van de onderzoeker enerzijds, en het begrijpen van het gedrag van deze actoren door de onderzoeker anderzijds, is ook voor Weber zelf een probleem.

Weber lost dit probleem op door een soort 'ideaaltype in de tweede macht' te ontwikkelen. Hij gaat uit van het doelrationele handelen, als het centrale ideaaltype voor elk menselijk handelen. Enerzijds is dit handelen, waarbij mensen met zoveel mogelijk rationele, dat wil zeggen effectieve middelen een bepaald doel nastreven, volgens Weber in de moderne tijd dominant en karakteristiek voor het leven onder kapitalistische verhoudingen.²⁷⁴ Anderzijds is dat handelen voor hem de sleutel om elk menselijk handelen te begrijpen. Elk handelen is te reconstrueren als gericht op een bepaalde zaak of een bepaalde waarde, die men door dit handelen wil dienen.²⁷⁵ Om concreet menselijk handelen als doelrationeel handelen te begrijpen, hoeft de onderzoeker zich met de inhoud van die waarde niet in te laten en hij of zij hoeft zich niet verwant te voelen met degenen die een bepaalde waarde nastreven.

Het is dit centraal stellen van het doelrationele handelen, dat voortkomt uit zijn wil in de wetenschap elk oordeel over waarden achterwege te laten, dat ertoe leidt dat Weber met zichzelf in tegenspraak komt. Want hij ziet in de steeds groeiende concentratie op de doelrationaliteit het grote gevaar van de moderniteit. Volgens Weber zorgt de groeiende gerichtheid in de moderne samenleving op doelrationeel handelen voor een verlies, een verschraling van het leven die de maatschappij in toenemende mate tot een ijzeren kooi maakt van mechanisch, bureaucratisch handelen zonder doel, waaruit niet meer te ontsnappen valt.²⁷⁶ Tegelijkertijd blijkt hij zelf mee te bouwen aan deze kooi. Door rationaliteit gelijk te stellen aan doelrationaliteit en elk handelen als doelrationeel handelen te interpreteren, wordt hij als sociale wetenschapper propagandist van deze vorm van rationaliteit, ziet hij het doelrationeel handelen als de kern van het maat-

273 T.a.p. 199.

274 P. Rossi, *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft* 81.

275 M. Weber, 'Soziologische Grundbegriffe' 428-429, 565-567; P. Rossi, *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft* 13.

276 M. Weber, 'Die protestantische Ethik' 203-206. Voor het idee dat Weber's historisch-sociologische onderzoek één groot project is om de contingente geschiedenis van de westerse rationaliteit in zijn huidige gestalte te schrijven, zie W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*.

schappelijk leven. In zijn verlangen naar waardevrije wetenschappelijkheid anticipeert hij op zijn eigen schrikbeeld.

Het minste wat men daarom moet zeggen is, dat als men de sleutel van de kooi wil vinden, de sleutel naar een andere wereld waar niet blinde doelrationaliteit de dienst uitmaakt, maar waar geluisterd wordt naar het verzet van slachtoffers van deze rationaliteit, er een andere vorm van sociale analyse nodig is dan die Weber in feite biedt.²⁷⁷ Een vorm die waarden niet als per definitie irrationeel ziet en de discussie erover niet vermijdt, een vorm die niet draait rond het doelrationele handelen.

Weber maakt op die manier, langs een achterdeur zou men kunnen zeggen, duidelijk dat sociaal-wetenschappelijk onderzoek dat in nauw verband staat met de strijd tegen armoede, lijden en onderdrukking, niet waardevrij moet willen zijn. Zijn totaalbeeld van de sociale werkelijkheid moet van het begin af aan verzet impliceren tegen ontwikkelingen die de slachtoffers van de bestaande maatschappelijke logica bedreigen. De utopie die het verzet tegen de bestaande logica belichaamt, moet het uitgangspunt vormen voor het beeld van het bestaande. Het ligt immers in de lijn van de emancipatietheologen om te zeggen, dat zó duidelijk is hoe de sociale werkelijkheid er in Gods ogen uitziet.

Het valt buiten het perspectief van deze studie om concreet aan te geven, hoe sociaal-wetenschappelijk onderzoek dat hiervan uitgaat, er uitziet. Maar op het gevaar af dat het als een volstrekt willekeurige bewering overkomt, meen ik te kunnen zeggen, dat het in de lijn ligt van de emancipatietheologen wanneer niet het doelrationele handelen als het ideaaltype van elk menselijk handelen wordt beschouwd, zoals bij Weber, maar het protesteren tegen onvrijheid. Menselijk handelen moet in kaart gebracht worden vanuit de grondovertuiging, dat het ten diepste *protestierend*, *vrijheidsstichtend* en zo *utopisch* handelen is. Op deze manier wordt duidelijk, dat het menselijk handelen niet noodlottig gericht is op het opbouwen van de kooi waarin de bouwer zelf gevangen wordt, maar dat de eigen aard ervan juist zichtbaar wordt als het bekeken wordt als deel van een gezamenlijke poging de bestaande gevangenis af te breken. In deze delen is een nieuw leven zonder kooien en zonder gevangenschap verborgen aanwezig. Sociaal-wetenschappelijk onderzoek dat uitgaat van een dergelijke opvatting over het menselijk handelen, is daarom op te vatten als het zichtbaar maken van de activiteit van de geest van de God van Jezus de christus in de geschiedenis.

Deze vorm van maatschappijanalyse dient ten eerste een praktisch doel. Ze richt de aandacht op de strijd om bevrijding die overal verstrooid plaatsvindt, maakt deze zichtbaar, brengt de gefragmenteerde strijd tot integratie door er de eenheid van te laten zien. Op deze manier wordt die strijd vooruit geholpen.²⁷⁸ Tegelijkertijd

277 G. Therborn, *Science, class and society* 315, vgl. ook J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 299-307

278 Hoe de in de huidige ingewikkelde westerse samenleving zeer verspreid plaatsvindende vormen van strijd in bepaalde zin tot integratie kunnen worden gebracht die de onderlinge solidariteit bevordert, zonder dat de autonomie van al die strijdterreinen vergeten wordt, dat is één van de centrale theoretische en praktische problemen van 'links' op dit moment in het westen. Het

tijd is een dergelijke maatschappijanalyse ook een toetsing van de hypothese, dat Gods geest werkt en dat het simpelweg niet waar is dat, zoals Herbert Marcuse in 1964 schreef, de meerderheid van de mensen tot in de kern van hun persoonlijkheid aan het bestaande zijn onderworpen en slechts verlangens hebben waaraan de bestaande samenleving kan voldoen.²⁷⁹ Wie alleen dit denkt waar te nemen, die heeft niet goed gekeken en dient door te stoten naar een dieper niveau. Althans, dat is de hypothese van sociaal-wetenschappelijk onderzoek dat het protesterende, vrijheidsstichtende en utopische handelen als ideaaltype van het sociaal handelen van mensen beschouwt.

4.4.3 Inhoudelijke uitgangspunten van bevrijdende maatschappijanalyse

De zojuist gelanceerde stelling, dat menselijk handelen moet worden gereconstrueerd als strijd tegen overheersing en voor bevrijding, is in feite een handelings-theorie in een notedop. Deze theorie stelt, dat menselijk handelen bepaald wordt door de structuur van de samenleving waarin het plaatsvindt, gebaseerd is op – doorgaans impliciete, dat wil zeggen zich niet verbaal, maar slechts in concreet handelen uitdrukken – kennis van deze structuur en zal proberen deze structuur te veranderen waar zij als bedreigend ervaren wordt.²⁸⁰ Tegelijkertijd verwijst de stelling onderzoek naar menselijk gedrag in de huidige samenleving allereerst naar die gevallen, waar mensen zich verzetten tegen deze samenleving in haar bestaande vorm, vanuit een expliciet als zodanig onderkende onderdrukking. De veronderstelling is, dat van hieruit inzicht in het menselijk handelen in die samenlevingsstructuur in het algemeen kan ontstaan. Het meer concrete ideaaltype van het leven en handelen in de betreffende maatschappijstructuur kan het best van daaruit worden geconstrueerd. Deze stelling legitimeert dus de opvatting, dat wie de huidige samenleving wil begrijpen, moet aansluiten bij de theorieën die de emancipatietheologen en met hen verwante theoretici in verbondenheid met vormen van verzet hebben ontwikkeld.

Aan de constructie van een ideaaltype van menselijk handelen in een concrete situatie zit een groot aantal facetten. Dit ideaaltype is bovendien alleen zinvol als spiegelbeeld voor en in functie van concrete beschrijvingen van menselijk handelen in een bepaalde samenleving. Het heeft tot doel duidelijk te maken, in welke zin en in hoeverre de manier waarop mensen in onze maatschappij omgaan met werkeloosheid en armoede, met uitsluiting en discriminatie, met ziekte en dood kan worden gezien als vorm van verzet hiertegen en als strijd om bevrijding. Dit impliceert in feite de constructie van een omvattend beeld van de huidige cultuur

resultaat van zo'n integratie zal waarschijnlijk een netwerk van sociale bewegingen en groepen zijn, ieder met hun eigen autonomie, maar vanuit die autonomie verbonden met een veelvoud aan andere bewegingen, vgl. W. F. Haug, *Pluraler Marxismus* I, 176-195. Een gemeenschappelijke grondvisie op het geheel van de samenleving draagt aan het ontstaan van zo'n netwerk bij en is er waarschijnlijk zelfs een voorwaarde voor; zie E. Laclau/C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy* 166-193

279 H. Marcuse, *One-dimensional man* 9

280 Het is vooral A. Giddens die dat heeft uitgewerkt in zijn sociale theorie, die hij een 'theory of structuration' noemt. Vgl. zijn *The construction of society* en de voorbereidende artikelenbundels *New rules of sociological method* en *Central problems of social theory*.

en de huidige wereldwijde samenleving en van de plaats van de westerse maatschappijstructuur hierbinnen; iets dat – als het al mogelijk is – zeker niet kan gebeuren in deze studie.

In dit kader beperk ik mij dan ook tot het aangeven van twee perspectieven, die door verschillende vormen van emancipatietheologie worden aangereikt en van waaruit die wereldwijde samenleving volgens mij zinvol kan worden bekeken. Ik blijf dus op een niveau dat onder dat van het concrete sociaal-analytische onderzoek ligt. In het ene perspectief is de hoofdaandacht gericht op economische uitbuiting, in het andere op maatschappelijke en politieke uitsluiting en onderdrukking. Deze perspectieven maken duidelijk, dat het feit dat grote groepen mensen niet in staat zijn zichzelf in leven te houden in een wereld met een enorme overvloed aan goederen en het feit dat grote aantallen mensen hun eigen leven niet op een menswaardige manier vorm kunnen geven, het onrechtmatig karakter blootleggen van de bestaande globale samenlevingsstructuur. Zij stellen dat 'dood' en 'uitsluiting' de verzwegen grondmetaforen van onze kapitalistische economie en de daarmee verbonden cultuur zijn, terwijl deze overvloed, vrijheid en gelijkheid pretenderen voort te brengen.²⁸¹

Het uitspreken van deze stelling zelf en het plausibel maken ervan is op zich al een daad van verzet en kan het begin zijn van veranderend gedrag. Want enerzijds is de structuur van een samenleving en haar cultuur te beschrijven als een objectief bestaand systeem dat het gedrag van individuele mensen stuurt en bepaalt, anderzijds bestaat die structuur alleen in en door het gedrag van mensen, die op grond van veranderend inzicht hun gedrag kunnen veranderen en zo de wetmatigheid ervan kunnen ondergraven. Met de Engelse sociaal-theoreticus Anthony Giddens kan men zeggen, dat een maatschappelijke structuur enerzijds bepaalde vormen van gedrag mogelijk maakt. Elke samenleving maakt op allerlei manieren tevens duidelijk, welke vormen van gedrag worden gewenst, maar deze aansporing inderdaad dit gedrag te vertonen veronderstelt de mogelijkheid tot ander, van de normen afwijkend gedrag.²⁸² Daarom kan men tegelijkertijd zeggen, dat maatschappelijke structuren bepalend zijn voor het menselijk gedrag en dat ze historisch veranderd kunnen worden.²⁸³ Of andersom geformuleerd, menselijk gedrag is altijd aan de bestaande maatschappij gebonden, maar kan tegelijkertijd maatschappijveranderend zijn.²⁸⁴ Het ondergraven van de overtuiging dat handelen dat aan de voorgehouden normen voldoet juist is en overvloed en vrijheid voor allen bevordert, kan daarom het begin zijn van verzet tegen die samenleving en van een met dit verzet verbonden inzicht in de logica en de samenhang van haar onrechtvaardigheden.

281 Voor een grond- of wortelmetafoor als centrum van een cultuur, zie R. Schreiter, *Bouwen aan een eigen theologie* 91-92. Schreiter baseert zich op werk van de cultureel antropoloog V. Turner.

282 A. Giddens, *The construction of society* 16-28.

283 Vgl. voor de stelling dat de 'wetten' die het menselijk gedrag bepalen historische wetten zijn, zie R. Bhaskar, *The possibility of naturalism* 55-56; P. Frostin, *Materialismus – Ideologie – Religion* 68-90. Voor de stelling, dat wanneer mensen zich bewust zijn van hun sociale positie ze zich niet meer gedragen volgens de wetten die hun gedrag lijken te reguleren, zie A. Gramsci, *Selections from Prison notebooks* 428.

284 Vgl. G. Therborn, *The ideology of power and the power of ideology*.

Het globaal aanduiden van de structuur van de wereldwijde samenleving met behulp van de grondmetaforen 'dood' en 'uitsluiting', is uiteraard bij lange na niet voldoende om concrete maatschappelijke verhoudingen te begrijpen.²⁸⁵ Een dergelijke aanduiding heeft alleen zin als uitgangspunt bij de heuristiek, als begin van een onderzoek dat deze verhoudingen op een bepaalde plaats precies wil blootleggen en zo het verzet van de verschillende groepen tegen die verhoudingen wil ondersteunen. In deze studie zal het bij het formuleren van dit uitgangspunt voor verder onderzoek blijven.

De in Midden-Amerika werkende Duitse econoom en theoloog Franz Hinkelammert heeft, intensief gebruik makend van theorieën van Marx, het wereldwijde kapitalistische systeem beschreven als een dienst aan de 'afgoden van de dood', een systeem van waarden die hun heerschappij uitoefenen ten koste van de dood van grote groepen mensen. Deze afgodendienst heeft niet alleen een bepaald gedrag tot gevolg, maar brengt ook een bepaalde spiritualiteit met zich mee. Niet het concrete leven staat er volgens Hinkelammert centraal, niet de produktie van middelen die het leven van mensen mogelijk maken en in stand houden, maar de produktie van goederen die geld opleveren, de produktie van waren. De hele maatschappij, de politiek en de sociale wetenschappen, maar ook de religie is er volgens Hinkelammert binnen dit systeem uiteindelijk op gericht en dragen ertoe bij, dat mensen leven in dienst van de warenproduktie, in het geloof dat ze hiermee zichzelf en hun overleven dienen. In het kapitalisme verschijnt, door wat Hinkelammert zijn spiritualiteit noemt, uiteindelijk alles als 'waar', als verkoopbaar en naar believen manipuleerbaar materiaal. Ik zal in het onderstaande het werk van Hinkelammert en zijn omgang met de theorieën van Marx nader onderzoeken. Hinkelammert lijkt namelijk te kunnen helpen om de 'dood door uitbuiting' als een van de verborgen grondmetaforen te zien van het kapitalisme waarin we leven. Hij maakt het zichtbaar als producent van armoede en vroegtijdige dood en helpt tegelijkertijd de verborgenheid en onzichtbaarheid van deze necrofilie te verklaren.²⁸⁶

285 In Latijns-Amerika en daarbuiten heeft men de wereldwijde structuren geprobeerd te zien als systeem van afhankelijkheid. De zgn. dependentie-theorie verklaart de situatie van de landen in de Derde Wereld niet vanuit hun achterstand in ontwikkeling, maar vanuit de uitbuiting en onderdrukking door de Eerste Wereld. Ze blijft daarbij echter uiterst globaal en schematisch en dat heeft geleid tot een crisis van de dependentie-theorie (vgl. A. Boeckh, 'Entwicklungstheorien, Weltmarkt und das Problem der Gerechtigkeit'; P. Rottlander, 'Dependenztheorie in der Diskussion'). F. Hinkelammert's boek *Die ideologische Waffen des Todes*, dat ik hier bespreek, is te beschouwen als een poging enkele centrale gedachten van de dependentie-theorie vast te houden. In tegenstelling tot de dependentie-theorie beweegt Hinkelammert's theorie zich uitsluitend op het niveau van de logica en de 'geest' van de kapitalistische wereldorde en pretendeert zij geen verklaring te geven van de specifieke situatie in individuele Derde Wereldlanden. Om dat te doen is nauwkeurig en concreet sociaal-wetenschappelijk onderzoek noodzakelijk.

286 In hoge mate vergelijkbaar met het werk van Hinkelammert is dat van A.Th. van Leeuwen. Voor een overzicht en een kritische bespreking van Van Leeuwen's werk zie E. Keulemans, *Economische theologie als geschiedenis* en Th. Saleminck, 'Economische theologie object en methode'. Vgl. verder A.Th. van Leeuwen, *Kruis van hemel en aarde*, de artikelen verzameld in dez., *De burger en zijn religie*, maar vooral dez., *De nacht van het kapitaal*. Voor een korte

Zoals gezegd, Hinkelammert presenteert zich als interpreet van het werk van Karl Marx. Zijn interpretatie van Marx is te beschouwen als het lezen van diens werk met behulp van een aantal noties uit de politieke filosofie van Aristoteles.²⁸⁷ Al eerder in dit hoofdstuk heb ik gedachten van deze beide denkers met elkaar in verband gebracht, met het oog op de wijze waarop ze de samenleving als gericht op een doel beschouwen. Duidelijk werd daarbij, dat het doel van de samenleving er volgens Marx voor mensen in een verschillende maatschappelijke positie verschillend uitziet. Maar uiteindelijk staat bij Marx de kritiek op het bestaande centraal en in dit verband spreekt hij over het doel van de samenleving. In 1844 al gaat de 'jonge Marx' uit van de stelling, ontleend aan de vader van de kapitalistische politieke economie Adam Smith (1723-1790), dat een samenleving waarin een meerderheid lijdt niet gelukkig is. Hij constateert echter, heel anders dan Smith, dat het kapitalisme zijn doel, het geluk van de samenleving, niet waar kan maken, omdat in het kapitalisme de produktie van rijkdom de armoede van de meerderheid tot gevolg heeft, zodat men moet zeggen, dat in feite het ongeluk van de samenleving zijn doelstelling is.²⁸⁸ Daarmee wordt het kapitalisme een raadsel, want, zo vraagt Marx zich af, hoe kan een samenlevingsvorm blijven bestaan, dat het ongeluk van de mensen die erin leven als doelstelling heeft? Uit de traditie van de politieke filosofie lijkt vooral Aristoteles Marx bij het verkrijgen van dit inzicht in het raadselachtige karakter van het kapitalisme behulpzaam te zijn geweest. Aristoteles brengt een duidelijk onderscheid aan tussen twee wijzen waarop men goederen kan gebruiken, namelijk het gebruik waarvoor ze gemaakt zijn en het gebruik dat men van ze maakt wanneer men ze ruilt tegen andere goederen.²⁸⁹ In het eerste geval, wanneer men bijvoorbeeld sandalen aan trekt om op te lopen, spreekt Aristoteles van 'natuurlijk' gebruik, in het tweede geval, wanneer men sandalen ruilt voor iets anders of verkoopt voor geld, dan spreekt hij over een tegennatuurlijk gebruik, want goederen zijn bedoeld om te gebruiken en zo het goede leven in de polis naderbij te brengen.²⁹⁰ In het kapitalisme ziet Marx een omkering plaatsvinden. In het kapitalisme staat de ruilwaarde centraal en hier wordt wat Aristoteles als het tegennatuurlijke gebruik van goederen ziet, als het natuurlijke gebruik beschouwd. Alle goederen worden in eerste instantie gezien als waren, als objecten die op de markt geruild kunnen worden. Marx citeert de econoom Samuel Bailey, die de ruilwaarde van een parel met zoveel woorden haar natuurlijke eigenschap noemt en geeft als sarcastisch commentaar, dat 'nog geen enkele chemicus ruilwaarde in een parel of een diamant gevonden' heeft.²⁹¹

samenvatting van dit laatste boek, zie H.-D. van Hoogstraten, 'Over theologie en economie' en B. van Dijk/Th. Salemink, 'De nacht van het kapitaal'; voor een overzicht van de reacties erop, zie R. Reeling Brouwer, 'Reacties op De nacht van het kapitaal'. Voor een vergelijking van Van Leeuwen en Hinkelammert, zie Th. Witvliet, 'De bezetting van de hemel'.

287 Over de relatie tussen Aristoteles en Marx, zie heel uitvoerig A.Th. van Leeuwen, *De nacht van het kapitaal* 159-298.

288 K. Marx, 'Ökonomisch-philosophische Manuskripte' 475.

289 Aristoteles, *Politica* 1257a 5-18; K. Marx, *Das Kapital* I, 100 nt. 39. Vgl. A.Th. van Leeuwen, *De nacht van het kapitaal* 237-240.

290 Aristoteles, *Politica* 1256b, 30-39.

291 K. Marx, *Das Kapital* I, 97-98.

De gebruikswaarde is in het kapitalisme economisch gezien onbelangrijk. 'Wat de produkten ruilende mens praktisch het meest interesseert is de vraag, hoeveel vreemde produkten hij voor zijn eigen produkten kan krijgen.'²⁹² Maar uiteraard blijft de gebruikswaarde wel een rol spelen, want ten eerste kan een economisch systeem alleen blijven bestaan als ze er tot op zekere hoogte in slaagt mensen in leven te houden en hen tegen gebrek te beschermen en ten tweede consumeren mensen uiteindelijk goederen vanwege hun gebruikswaarde; in ruilwaren zijn ze als consumenten niet geïnteresseerd.²⁹³ Bij het doorzien van de plaats van de gebruikswaarde in de kapitalistische economie is Marx blijkbaar opnieuw geholpen door Aristoteles. In 'Das Kapital' geeft Marx in een lange noot het onderscheid aan dat Aristoteles maakt tussen de handel die gericht is op het verkrijgen van de juiste gebruiksgoederen en de handel die gericht is op het creëren van meer geld omwille van zichzelf en die Aristoteles 'chrémastikè' noemt.²⁹⁴ Deze laatste vorm van handel, die gericht is op de creatie van abstracte rijkdom die in principe oneindig is, regeert volgens Marx het kapitalisme.²⁹⁵

In het voetspoor van de kritiek die Marx met behulp van Aristoteles formuleert, is voor Hinkelammert het kapitalisme een systeem van de dood, omdat het zich niet richt op het goede leven maar op het creëren van abstracte rijkdom, van ruilwaarde, en onverschillig is voor de prijs hiervan in mensenlevens. Dat dit het geval is en dat het eigenlijk omgekeerd zou moeten zijn, blijft verborgen voor degenen die relatief goed leven binnen het kapitalisme, want zij voorzien in hun eigen onderhoud door de produktie van waren die op de markt geruild worden en zien dit als een natuurlijke situatie. De perversiteit van het systeem wordt echter zichtbaar vanuit de positie van degenen, die van de miskenning van het feit dat goederen allereerst dienen om mensen een menswaardig leven te laten leiden, het slachtoffer zijn. Zij lijden honger, lopen ziektes op, moeten in mensonterende omstandigheden leven. Zij die zich als slachtoffer tegen het systeem verzetten dat zich richt op de produktie van abstracte rijkdom, zijn als het ware 'vanzelf' aristotelisten in die zin, dat zij het gebruik van goederen ten dienste van 'het goede leven' of 'het geluk' zien als natuurlijk gebruik en het najagen van winst als tegennatuurlijk gebruik. Met het verzet van deze mensen en met hun 'aristotelisme' identificeert Hinkelammert zich in zijn theorie over het kapitalisme.²⁹⁶

Daarmee gaat Hinkelammert verder dan Marx. Marx meent, dat hij de theorie van Aristoteles op een beslissend punt achter zich laat. Hij is van opvatting, dat Aristoteles uiteindelijk niet kon begrijpen waarom geheel verschillende produkten op de markt eigenlijk tegen elkaar geruild kunnen worden, in welke zin ze

292 T.a.p. 89.

293 Vgl. K. Marx, *Grundrisse* 306-310.

294 Dez., *Das Kapital* I, 167 nt. 6; Aristoteles, *Política* 1257b, 1-10.

295 Voor de rol die de 'gebruikswaarde' bij Marx als kritische categorie speelt, zie R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxens "Kapital"* 98-124.

296 Hinkelammert maakt zelf zijn relatie met de verschillende reëel-bestaande vormen van verzet tegen de dienst aan de afgoden van de dood niet duidelijk; in zijn voorstelling lijkt die afgodendienst soms ook zo'n allesomvattende vorm aan te nemen dat dit verzet onbegrijpelijk wordt. Deze uitspraak komt dus als interpretatie van zijn positie voor mijn rekening.

eigenlijk elkaars equivalent zijn. En zoals bekend zijn ze dit volgens Marx, omdat ze allemaal een bepaalde hoeveelheid menselijke arbeid belichamen.²⁹⁷ Zonder nu uitvoerig in te gaan op Marx' arbeidswaardeleer is duidelijk, dat hij de menselijke geschiedenis ziet als de geschiedenis van de menselijke arbeid. Rijkdom wordt volgens hem door arbeid voortgebracht en hij vat de samenleving met name op als organisatie van de menselijke arbeid. Het kapitalisme deugt volgens hem met name niet, omdat het door de arbeider als drager van de arbeidskracht te onderbetalen de voortgang in de ontwikkeling van deze arbeidskracht doet stagneren. Marx' theorie, die begint vanuit verontwaardiging over het lijden van het proletariaat onder het kapitalisme, verandert snel in een speculatieve theorie van de geschiedenis en later in een systeem van politieke economie, die de centrale tegenstelling van het kapitalisme ziet in de wijze waarop het de arbeidersklasse als producent van zijn rijkdom behandelt. Niet haar lijden en dood staan dan nog centraal, maar de onteigening van haar arbeidskracht en daarom kan Marx ook zo ongevoelig zijn voor het lijden van andere groepen dan het industrieproletariaat.²⁹⁸

Hinkelammert corrigeert Marx door opnieuw de slachtoffers van het lijden en de dood die het wereldwijde kapitalistische systeem met zich meebrengt, centraal te stellen. Hij houdt dit systeem voor, dat het geluk en de vooruitgang dat het pretendeert te realiseren, in feite het ongeluk, het lijden en de dood van velen betekent en dat het geloof dat het verder ontwikkelen van het kapitalisme het lijden en de armoede kan overwinnen, volkomen irrationeel is en de overvloed aan slachtoffers negeert die het bewijs is voor het tegendeel. Het kapitalisme is volgens Hinkelammert's opvatting een macro-structuur die er voortdurend voor zorgt, dat de verdeling van goederen die een menswaardig overleven kunnen verzekeren, uiterst onrechtvaardig is. Dit wordt niet veroorzaakt door kwade wil van wie dan ook, maar door het geloof van mensen in het systeem, een geloof dat ervan uitgaat, dat door het produceren van meer abstracte rijkdom, van meer ruilwaarde, het lijden, de armoede en de dood overwonnen kunnen worden. Zo blijft – en hierin schuilt de grote tragiek – onder het kapitalisme de macht van de afgoden van de dood in stand juist door de wil de dood te bestrijden. Deze macht

297 K. Marx, *Das Kapital* I, 73-74.

298 Voor de verantwoording van deze visie op Marx, zie mijn 'Kritiek in naam van de geschiedenis', m.n. 155-157. Van Leeuwen's economische theologie reproduceert Marx' speculatieve theorie van de geschiedenis in een geschiedenis-theologie, waarna het kapitalisme zowel een valse religie is als – in zijn innerlijke tegenspraak zoals die door Marx wordt onthuld – de verduisterde aanwezigheid van God (vgl. vooral *Kritiek van hemel en aarde* II, 267-303; *De nacht van het kapitaal* 759-771). Verschillende interpreten botsen hier met Van Leeuwen. Zij willen het specifiek theologische van Van Leeuwen's werk in verband zien met zijn kritiek op het kapitalisme en ontdekken dan dat Van Leeuwen op dit punt zeer dubbelzinnig is (zie vooral R. Reeling Brouwer, 'Transformatie van de theologie'; dez., *Over kerkelijke dogma's en marxistische filosofie* m.n. 304-305; vgl. ook E. Keulemans, *Ekonomische theologie als geschiedenis-theologie* 90-97). Voor Van Leeuwen is God echter niet zozeer in de strijd tegen het kapitalistische kwaad, maar in de door Marx blootgelegde tegenspraken van het kapitalisme verborgen aanwezig. Ik meen met de emancipatietheologen, dat het niet een of andere verborgen logica van het kapitalisme is, maar het reël bestaande verzet dat boven de bestaande samenleving uitwijst en protesteert tegen de absolute waarheid waarmee ze zichzelf presenteert.

is alleen werkelijk te bestrijden door met het systeem te breken, door vanuit de ervaring en het verzet van armen en lijdenden opnieuw de oude, aristotelische opvatting centraal te stellen, dat rijkdom niet het bezitten van veel geld en waren betekent, maar het beschikken over voldoende en de juiste goederen voor een menswaardig bestaan.²⁹⁹

De overtuiging van de emancipatietheologen dat een radicale breuk met de bestaande kapitalistische orde noodzakelijk is, is niet gebaseerd op de theorie van Aristoteles en ook niet op enige andere theorie, op de bij Aristoteles aansluitende katholieke sociale leer bijvoorbeeld of op het denken van Marx. Fundament van hun inzicht is het verzet zelf van armen tegen hun armoede en de dreiging van de dood, dat de emancipatietheologen hebben leren identificeren als zijnde in de geest van de God van Jezus de christus.³⁰⁰ Hinkelammert's theorie legt bloot, hoezeer dit verzet in feite een radicale breuk impliceert met de wereldwijd heersende kapitalistische economie. Dit inzicht mag bij geen enkele poging tot aansluiting bij de emancipatietheologen door de universitaire theologen meer verloren gaan. De breuk die Hinkelammert's theorie bereflecteert, dient door hen in de eigen context gereproduceerd te worden.

Hinkelammert maakt ook duidelijk, dat een breuk in het denken en de theorie met de bestaande orde alleen deze orde nog niet doet verdwijnen, hoewel hij hier en daar de suggestie wekt, dat er slechts een beslissing nodig is om de dienst aan de afgoden van de dood op te zeggen. Het geheel van zijn theorie maakt duidelijk, dat het systeem zijn macht blijft uitoefenen en de bestaande maatschappelijke verhoudingen in stand blijven. Tegelijkertijd wordt deze wereldwijde orde echter bestreden door de vele concrete vormen van verzet tegen verarming en tegen dood door gebrek over de hele wereld. Hinkelammert's theorie maakt duidelijk, dat al deze vormen van verzet met elkaar samenhangen, gericht als ze zijn tegen dezelfde afgoden van de dood. Langs deze weg komen mogelijkheden in zicht tot solidariteit tussen bijvoorbeeld immigranten-arbeiders in Europa en krotbewoners in Latijns-Amerika, tussen arbeidsongeschikten en vrouwen die niet aan het werk komen omdat ze te weinig of de verkeerde opleiding hebben in Nederland, zonder dat de eigenheid en de bijzonderheid van ieders specifieke situatie uit het zicht verdwijnen.

Maar het belangrijkste is, dat Hinkelammert met zijn spreken over 'afgoden van de dood' duidelijk maakt, hoezeer de ondersteuning van de steeds locale strijd tegen het wereldwijde kapitalisme een theologische taak is. Theologie heeft tot taak het spreken over God te toetsen en zo nodig te bekritisieren. Waar afgoden

299 Hinkelammert interpreteert in deze zin de van Aristoteles afhankelijke theorie over het 'natuurlijke' recht op eigendom in de traditionele katholieke sociale leer. Een soortgelijke interpretatie en een daaruit voortvloeiende kritiek op het kapitalisme is te vinden in de brief van de bisschoppen van de Verenigde Staten van Amerika, 'Economische rechtvaardigheid voor allen'. Voor de ontwikkeling in de kerkelijke standpunten met betrekking tot de internationale economische verhoudingen, zie R. Jeunissen, *Gods kander en de machten*.

300 Zonder die binding met bestaand verzet loopt het spreken over het kapitalisme in termen van 'afgodendienst' of 'kettenij' voortdurend het gevaar moralistisch te worden.

van de dood gediend worden in plaats van de God van het leven, daar past op theologische gronden slechts verzet.

Aristoteles' bruikbaarheid voor de kritiek op de necrofilie van het wereldwijde kapitalistische systeem à la Hinkelammert, mag niet doen vergeten, dat zijn opvattingen over de maatschappij uiteindelijk uiterst dubbelzinnig zijn. Zoals we al gezien hebben, combineert hij de stelling dat het leven in de polis gericht is op het geluk met de opvatting, dat niet-grieken ('barbaren'), vrouwen en kinderen van nature ondergeschikt zijn aan de vrije Griekse man. Het is daarom, dat de politieke filosofie van Aristoteles met name sommige feministes bij uitstek geschikt lijkt om te begrijpen, hoe in onze samenleving de formele gelijkberechtiging van alle mensen kan samengaan met racisme en seksisme.³⁰¹ Ik zal in hun voetspoor hier nagaan, in hoeverre het verhelderend is om de huidige westerse samenleving in de lijn van het politieke denken van Aristoteles als 'patriarchaal' te begrijpen.

Voor Aristoteles zijn 'barbaars' en 'slaafs' 'van nature' hetzelfde.³⁰² Daarom is voor Grieken het door middel van oorlog onderwerpen van barbaren om ze als slaven te gebruiken gerechtvaardigd en 'natuurlijk'.³⁰³ Het verschil tussen slaven 'van nature' en heersers 'van nature' is voor Aristoteles uiteindelijk het verschil tussen zij die hun lichamelijk werk zelfstandig kunnen sturen en in dienst kunnen stellen van een doel en zij die slechts voldoende rede hebben om het bevel van anderen te begrijpen en uit te voeren.³⁰⁴ Voor vrouwen geldt iets soortgelijks. Zij zijn volgens Aristoteles ondergeschikt aan mannen, omdat ze niet in staat zijn hun emoties door de rede te laten regeren. Daarom moet die rede hen van buitenaf regeren, in de vorm van de rede van de man.³⁰⁵ Zowel in verband met slaven als in verband met vrouwen gebruikt Aristoteles analogieën uit zijn psychologie om verschillen in maatschappelijk functioneren te begrijpen en te rechtvaardigen.³⁰⁶ Zoals de rede de mens moet regeren, zo moeten degenen die in de maatschappij de rede representeren, de vrije Griekse mannen, diegenen regeren die de emoties en de werkkraft vertegenwoordigen.³⁰⁷ Zo verklaart Aristoteles het feit dat er slaven zijn en vrijen, heersers en overheersten en maakt hij het tevens acceptabel. Op deze manier gelezen, maakt Aristoteles' politieke denken twee dingen duidelijk. Ten eerste laat zijn denken zien, hoe gemakkelijk het begrijpen van het bestaande een ideologische rechtvaardiging van het bestaande kan worden. Aristoteles probeert te begrijpen hoe het mogelijk is, dat in een maatschappij mensen verschillende functies vervullen en hij geeft als verklaring dat mensen 'van nature' verschillend zijn. Hij legt de logica bloot van het functioneren van de

301 De onderschikking van kinderen speelt bij die analyses nauwelijks een zelfstandige rol.

302 *Politica* 1252b, 8.

303 T.a.p. 1256b, 115-117.

304 T.a.p. 1252a, 24-34; vgl. A. Baruzzi, 'Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles'.

305 *Politica* 1260a, 12-14.

306 W.W. Fortenbaugh, 'Aristotle on slaves and women' 137-139.

307 E. Spelman, 'Aristotle and the politization of the soul'.

bestaande samenleving en door deze logica voor een natuurlijke aan te zien, rechtvaardigt hij dat functioneren als het juiste en eigenlijk enig mogelijke. Commentatoren hebben geprobeerd te laten zien, hoezeer Aristoteles' legitimatie van de bestaande machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen wortelt in de bedreiging van deze verhoudingen door het egalitaire idee dat ten grondslag ligt aan de democratische polis.³⁰⁸ Door te spreken over de verschillen tussen mannen en vrouwen, tussen slaven en vrijen, barbaren en grieken als 'natuurlijke' verschillen, reproduceert Aristoteles niet alleen de bestaande verhoudingen, hij geeft tegelijkertijd aan waar volgens hem de grens ligt van de democratisering van de polis en daarmee neemt hij een politieke positie in ten gunste van het bestaande en ten nadele van diegenen die hiertegen protesteren omdat ze eronder lijden. Dit is het tweede punt waarop Aristoteles voor het feministische denken over sociale verhoudingen belangrijk is. Hij laat zien, dat het mogelijk is in de publieke sfeer en in de privé-sfeer heel verschillende normen te hanteren. Misschien nog belangrijker is het inzicht dat hij dit kan doen, omdat hij de huishouding als kleinste eenheid van de polis beschouwt. Elk huishouden wordt naar buiten toe vertegenwoordigd door de 'oikonomos', de 'heer des huizes'. Op die manier worden de machtsverschillen tussen slaaf en vrije, man en vrouw en vader en kind niet alleen tot 'natuurlijk' verklaard, maar ze worden ook in de realiteit van de polis, in de publieke sfeer onzichtbaar gemaakt. Feministische onderzoekers hebben laten zien, dat zowel in de feitelijke maatschappelijke ordening³⁰⁹ als in de manier waarop bijvoorbeeld sociale wetenschappers naar de samenleving kijken,³¹⁰ ondanks alle spreken over individualisering, veelal ook nu nog het gezin als kleinste maatschappelijke eenheid wordt gezien, waardoor de verschillen en tegenstellingen daarbinnen onzichtbaar blijven. De feministische slogan dat 'het persoonlijke politiek' is, is te begrijpen als een poging om wat doorgaans als de privé-sfeer wordt gezien, te leren beschouwen als terrein van machtsstrijd.³¹¹ Wat de feministische lezing van Aristoteles vooral duidelijk maakt, is hoezeer onzichtbaarheid van groepen mensen en hun uitsluiting van de bestaande sociale en politieke orde deel uitmaakt van hun onderdrukking. Zichtbaar worden, het zichtbaar maken van conflicten en van protest is de eerste stap in het verzet en laat zien, dat 'barbaren' – vreemdelingen of mensen met een andere huidskleur – en vrouwen niet 'van nature' de overheersten zijn. Het leren zien en analyseren van conflicten is een noodzakelijke voorwaarde voor de universitaire theologie om in de eigen context aan te sluiten bij de vormen van emancipatiethologieën. Dit kan alleen plaatsvinden in verbondenheid met het verzet tegen de bestaande ordening en het hiermee verbonden denken, want alleen in dit verzet worden die conflicten zichtbaar. Aansluiten bij dit verzet en uitbreiden van de analyse van de conflicten die het oplevert, binnen de eigen specifieke context, dat zijn de opgaven van een universitaire theologie in aansluiting bij de emancipatiethologieën.

308 M. Arthur, "Liberated" women'

309 H. Schroder, 'Das "Recht" der Vater', dez., 'Feministische Gesellschaftstheorie'

310 J.H. Stiehm, 'The unit of political analysis'

311 Vgl. S. Stuurman, 'De politiek, het sociale en het persoonlijke' 88-99

4.4.4 Besluit

Walter Benjamin heeft naar aanleiding van de eerste wereldoorlog geschreven:³¹²

‘Arm zijn we geworden. Het ene stuk van de erfenis van de mensheid na het andere hebben we afgestaan en vaak voor een honderdste van de waarde in het pandjeshuis moeten achterlaten om er een klein muntje van de “actualiteit” voorgeschoten te krijgen.’

In 4.1 is het debat onder westerse denkers ter sprake gebracht over de vraag, hoe de erfenis van de moderniteit het beste te gelde gemaakt kan worden, zodat zicht ontstaat op de actualiteit. In 4.2 werd duidelijk, dat de emancipatietheologen dit doen door vanuit hun verwikkeldheid in het heden en hun verbondenheid met degenen die in opstand komen tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting over dit heden na te denken, daarbij gebruik makend van de brokstukken van sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën.

Op deze manier lukt het hen, in tegenstelling tot universitaire theologen die dat geprobeerd hebben, maatschappijanalyse en theologie werkelijk te integreren, zo zagen we in 4.3. De werkelijkheid waarin ze leven en strijden heeft voor hen zowel een theologische als een maatschappelijke dimensie en verbindt zo theologie en sociale wetenschappen. De universitaire theologen die overtuigd zijn van de plausibiliteit van de theologische uitgangspunten van de emancipatietheologen – zoals die in het vorige hoofdstuk is zichtbaar gemaakt – en uit zijn op integratie van sociale analyse in de theologie, zouden zich derhalve aan moeten sluiten bij het project van de emancipatietheologen. Net als de emancipatietheologen moeten zij in het heden de stem van Gods geest leren horen in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting en vanuit deze waarneming gebruik maken van vormen van maatschappijanalyse om de implicaties te formuleren van hetgeen ze vernemen. In welke richting dit zou kunnen gaan, is in 4.4 aangeduid.

En daarmee is deze studie in feite afgesloten. In het korte slothoofdstuk dat nog volgt, ga ik alleen nog in op enkele bijzondere moeilijkheden bij de uitvoering van een dergelijk voornemen, gezien de specifieke situatie waarin de universitaire theoloog als westerse intellectueel verkeert.

312 W. Benjamin, ‘Erfahrung und Armut’ 296

5 De universitaire theoloog als spoorzoeker

Bevrijding en de maatschappelijke positie van de westerse theoloog

Deze studie functioneert in de context van de universiteit en wat stijl en werkwijze betreft, is ze een stuk universitaire theologie. Een aantal van de consequenties van deze constatering werd al in het eerste hoofdstuk verwoord. Hier, in het slot-hoofdstuk, lijkt het goed er nog eens op terug te komen. In het eerste hoofdstuk ging het vooral over de mogelijkheden in het kader van een universitaire theologie met de emancipatietheologen in discussie te gaan. In dit laatste hoofdstuk staat de vraag centraal, wat de consequenties kunnen zijn van de in de vorige hoofdstukken ontwikkelde gedachten, gegeven het feit dat ze door een universitair intellectueel zijn geformuleerd. En onder welke voorwaarde krijgen ze deze consequenties?

Om deze vragen iets meer te specificeren kan opnieuw naar Walter Benjamin verwezen worden. Benjamin contrasteert de verhalenverteller uit de periode van de agrarische samenleving, waarin het boerenbedrijf en de handwerkerswerkplaats de centrale produktie-eenheden zijn, met de schrijver in de twintigste eeuw. Waar de verhalen van de eerste direct samenhangen met de praktische problemen van de eigen samenleving en het zoeken naar oplossingen daarvoor, daar is het werk van de laatste zelfstandig geworden, een relatief gesloten werkelijkheid die tegenover de maatschappij staat waarbinnen ze geproduceerd wordt.¹ Vanwege deze relatieve zelfstandigheid van de kunst in de moderne samenleving komt Benjamin tot de uitspraak: 'een kunstenaar, ook al heeft hij een revolutie in de kunst ontketend, is niet revolutionairder dan Poirer, die een revolutie in de mode ontketende.'² En ook als er in de relatief afgesloten en zelfstandige ruimte van de universitaire theologie iets verandert – en daartoe daagt deze studie uit – dan is daarmee nog niet de wereld veranderd. Dit voert tot de vraag naar het verband tussen intern-theologische verandering en maatschappelijke verandering, waarvan ik enkele aspecten in dit hoofdstuk aan de orde wil stellen.

In paragraaf 5.1 probeer ik verder zicht te krijgen op de positie van de theoloog als universitair intellectueel. Ik ga na in hoeverre de theorie van een universitaire theoloog coherent kan zijn, zowel met de evangelische boodschap zoals die in hoofdstuk 3 in confrontatie met de emancipatietheologen is gereconstrueerd, als

1 W Benjamin, 'Der Erzähler'

2 Dez., 'Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standorts des französischen Schriftstellers' 287; Benjamin citeert hier Berl

met de God wiens sporen in de werkelijkheid zichtbaar kunnen worden op de manier die in hoofdstuk 4 besproken is. In 5.2 zal ik dan kort aanduiden, op welke manier volgens mij een dergelijke dubbele coherentie mogelijk is.

5.1 De universitaire theoloog als intellectueel

Een universitair theoloog die ingaat op de maatschappelijke positie van universitaire theologen en de gevolgen die deze positie heeft voor zijn theologie; een intellectueel die spreekt over de positie van intellectuelen. Kortom, het gaat in deze paragraaf over mijn eigen positie. Bij wat ik hier over intellectuelen en theologen schrijf, staat het werk van György Konrád en Ivan Szelenyi mij als voorbeeld voor ogen. Deze twee Hongaarse auteurs hebben in de jaren zeventig een extreem kritische studie geschreven over de positie van de intellectuelen in Oost-Europa.³ Maar bij alle kritiek spreekt uit de hele studie van Konrád en Szelenyi voortdurend het besef:⁴

‘Ook wij zijn intellectuelen, leden van de klasse die het object is van ons onderzoek; derhalve is onze taak een zelfkritische.’

Het lijkt vanzelfsprekend dat elke discussie over intellectuelen onder intellectuelen een vorm van zelfreflectie en zelfkritiek is, maar dit wordt toch vaak vergeten. Mede daarom is het debat over de rol en de functie van intellectuelen vaak zo heftig, zo doortrokken van normatieve en pejoratieve kwalificaties en zo chaotisch. Want in hun teksten over intellectuelen voeren intellectuelen een machtsstrijd. Een strijd bijvoorbeeld over de vraag wie de ware intellectueel is. Of een strijd over wie nu eindelijk de negatieve eigenschappen van het intellectuelendom achter zich heeft gelaten en is begonnen de maatschappij en de mensen werkelijk te dienen, want onder intellectuelen bestaat een invloedrijke traditie van anti-intellectualisme.

Allereerst zal ik proberen de kluwen van de polemiek rond de betekenis van het woord ‘intellectueel’ te ontwarren en de argumenten die erin een rol spelen enigszins te ordenen (5.1.1). Op die manier wil ik de voorwaarden scheppen om iets te kunnen zeggen over de positie van de intellectueel in de westerse samenleving van vandaag, over de paradoxen en de mogelijkheden ervan.⁵ Tegen deze achtergrond ga ik dan in op de bijzondere positie van de universitaire theoloog in de kerk en de samenleving (5.1.2). Van daaruit zal ik dan een weg voorstellen, waarlangs de universitaire theoloog kan komen tot aansluiting bij het project aan de uitvoering waarvan de emancipatietheologen al lang begonnen zijn (5.1.3).

3 G. Konrád/I. Szelenyi, *The intellectuals on the road to class power*.

4 T.a.p. S. C. Disco, ‘The educated Minotaur’ laat zien hoezeer ook het werk van A.W. Gouldner over intellectuelen een kritisch zelfonderzoek is.

5 Voor een overzicht van de sociologische discussie over intellectuelen, zie R.J. Brym, *Intellectuals and politics* en P.H. McNamara, ‘Sociologen, intellectuelen en de rooms-katholieke kerk’.

5.1.1 'Intellectueel' tussen scheldwoord en geuzenaam

'Het woord "intellectueel" brengt problemen met zich mee', zo begint een historisch onderzoek naar de betekenis van dit woord.⁶ Zo hij er al niet in is ontstaan, dan heeft de term in ieder geval algemene bekendheid gekregen in de strijd rond Alfred Dreyfus, de onder invloed van anti-semitische sentimenten wegens hoogverraad veroordeelde joodse officier in het Franse leger. Zij die met Émile Zola in 1898 tegen zijn veroordeling protesteren, worden door hun nationalistische tegenstanders voor 'intellectuelen' uitgescholden. Dit impliceert dat zij worden beschouwd als mensen die abstract, vanuit abstracte ideeën, over de politiek en de sociale verhoudingen nadachten, verhoudingen die volgens de tegenpartij minder te maken hebben met de rede en meer met instinct en gevoel. Het betekent, dat zij worden gezien als anti-nationale, joodse of met het jodendom verbonden, decadente en incompetente lieden. Degenen die revisie eisten van het vonnis tegen Dreyfus, nemen de aanduiding 'intellectuelen' voor zichzelf over, maar voor hen waren er positieve connotaties mee verbonden. Als intellectuelen willen zij democratisch zijn en openstaan voor iedereen die zich in naam der waarheid met de maatschappelijke discussie bemoeit; ze willen gewetensvol zijn, gepolitiseerd, wetenschappelijk, verbonden met de jeugd en tegenstander van de traditionele machthebbers.⁷

Sindsdien is de term 'intellectueel' zwaar affectief geladen gebleven. Door sommigen wordt hij gebruikt om het ideaal van kritisch-geëngageerd denker aan te duiden. Het beeld van de intellectueel als vrije, kritische denker is in het dagelijks leven invloedrijk en lijkt een belangrijke rol te spelen bij het zelfbeeld van een aanzienlijk aantal mensen, maar op de theorievorming over intellectuelen heeft dit beeld aanmerkelijk minder invloed gehad.⁸ Het idee dat intellectuelen in de maatschappij bij uitstek het algemeen belang vertegenwoordigen, komt het sterkst naar voren in 'De psychologie van het socialisme'. Dit boek, beroemd in het interbellum maar daarna wat in de vergetelheid geraakt, is geschreven door de Belgische reformistische socialist Hendrik de Man.⁹ Anderen – overigens niet alleen afkomstig uit het politiek rechtse kamp zoals in de Dreyfus-affaire, maar ook uit het linkse – gebruiken de term 'intellectueel' als aanduiding voor onverantwoordelijke, betweterige, bemoeizuchtige lieden, die met hun ideeën in feite hun eigen eer en glorie nastreven, ten koste van de 'gewone mensen'. Dit beeld heeft in hoge mate invloed uitgeoefend op het sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar de plaats en de rol van de intellectuelen in de samenleving en blijkt daarin ook vruchtbaar te zijn.¹⁰ Op dit beeld wil ik daarom wat nader ingaan.

6 D. Bering, *Die Intellektuellen* 1.

7 Vgl. t.a.p. 32-67.

8 Voor een dergelijk extreem positief beeld van de intellectueel en de rol die hij of zij kan spelen bij het ondermijnen van allerlei totalitaire tendensen, met name ook van de kerk, zie I. Hermann/K.-D. Ulke, *Die unerwünschten Aufklärer*.

9 H. de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*; vgl. D. Pels, 'Hendrik de Man en "De psychologie van het socialisme"' m.n. 108-117.

10 Er is overigens een duidelijk verschil tussen het beeld van de intellectueel in verschillende landen. In Frankrijk wordt de intellectueel – in de lijn van het woordgebruik tijdens de Dreyfus-affaire – gezien als politiek-geëngageerde, publieke persoonlijkheid (L. Bodin, *De intellectuelen*

Het zijn vooral de politieke activiteiten en het politieke engagement van intellectuelen die het in de kritiek moeten ontgelden. Dat begint al met het inmiddels klassieke pamflet van de Fransman Julien Benda uit 1927, 'Het verraad der clercken'. Hierin wordt betoogd, dat intellectuelen vroeger opgingen in hun inzet voor geestelijke waarden en zich volledig wijdden aan de kunst en de waarheid. Aan hen was het te danken dat de mensheid weliswaar het kwade deed, maar het goede op z'n minst nog hoog hield en eerde. Aan het einde van de negentiende eeuw, te beginnen met de affaire rond Dreyfus, gaan de intellectuelen zich echter volgens Benda in de politieke strijd storten met alle gevolgen van dien voor hun intellectuele werk zelf. Hun denken wordt niet langer door het zoeken naar waarheid bepaald, maar door hun politieke engagement en feitelijk gereduceerd tot een wapen in de strijd. Het denken, het ware en het schone zijn niet langer doel op zich, maar middelen om politiek te bedrijven.¹¹

Het verwijt dat politiek geëngageerde intellectuelen hun roeping ontrouw zijn geworden en bezweken zijn voor de aantrekkingskracht van de actie en de macht, is na Benda nog vaak herhaald.¹² En het is vanuit dit verwijt nog maar een kleine stap naar de stelling, dat de intellectuelen erop uit zijn de politieke strijd tot een ideeënstrijd te maken en daarmee niet het algemeen belang dienen, zoals ze beweren, maar hun eigen belang als bezitters en verkopers van ideeën.¹³ Zich verschuilend achter 'de arbeidersklasse' of 'het socialisme' zouden ze op die manier proberen als technici en deskundigen in een bureaucratie hun maatschappelijke macht en invloed te vergroten.¹⁴ Door als 'deskundigen' hun taal en hun categorieën op de werkelijkheid te leggen, onteigenen ze de ervaring van gewone mensen en ontnemen hen de macht over hun eigen leven en zijn problemen te spreken. In plaats daarvan hebben de intellectuelen zich over hun hoop ontfermd en hen voor de oplossing van hun problemen blijvend van intellectuele deskundigen afhankelijk gemaakt.¹⁵

64); in Engeland en Amerika denkt men in eerste instantie aan een in het staatsapparaat, het onderwijs of de communicatiemedia functionerende hoger opgeleide (t.a.p. 48), in Duitsland is het beeld van de apolitieke kunstenaar of filosoof dominant, die alleen voor zijn werk leeft (vgl. G. Mann, 'The German intellectuals', dez., *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* 719-737). Voor enkele karakteristieken van de Nederlandse intellectueel, zie L. Nauta, *De factor van de kleine c* 15-46.

11 J. Benda, *La trahison des clercs* m.n. 54-127.

12 B.v. in R. Aron, *L'opium des intellectuels* 300-301.

13 T.a.p. 286, H. Daalder, *Politisering en lijdelijkheid in de Nederlandse politiek* 62-64, vgl. ook H. Vuijsje, *Nieuwe vrijgestelden*.

14 Vgl. T.B. Bottomore, *Elites and society* 66, M. Djilas, *De nieuwe klasse* 38-64, R. Michels, 'Intellectuals' 123. Voor een overzicht van de discussie over de stelling, dat het reeel bestaande socialisme in feite de heerschappij van een 'nieuwe klasse' van intellectuelen, technici en bureaucraten verbergt, zie D. Bell, *The end of ideology* 355, nt. Voor de stelling dat ook in het kapitalisme in feite de intellectuelen en bureaucraten de macht hebben overgenomen, zie vooral J. Burnham, *The managerial revolution*.

15 Vgl. voor deze kritiek vanuit een socialistisch perspectief het werk van I. Illich (m.n. *Medical nemesis*), zie ook H. Achterhuis, *De mark van welzijn en geluk*. Vanuit een conservatief gezichtspunt wordt deze kritiek verwoord in H. Schelsky, *Die Arbeit tun die Anderen*. Zie verder L.A. Coser, *Men of ideas* 358, M. Djilas, *De nieuwe klasse* 119.

Het toevertrouwen van het eigen leven aan intellectuelen is volgens deze gedachtegang niet alleen gevaarlijk omdat het de autonomie verkleint, maar vooral omdat intellectuelen uiteindelijk niet loyaal zijn aan een concrete groep mensen en hun belangen. Intellectuelen stellen zichzelf in dienst van symbolen als 'bevrijding' of 'God' en hebben de neiging voor deze symbolen eventueel de belangen van mensen op te offeren.¹⁶ Sommige schrijvers over intellectuelen zijn er zelfs van overtuigd, dat ze deze symbolen inzetten op de manier die hun eigen belangen het beste dient. De maatschappelijke opstelling van intellectuelen zou dan te herleiden zijn tot hun behoefte aan maatschappelijke erkenning en aan sociaal prestige, hun verlangen om zelf aan invloed te winnen in het geheel van de maatschappij of onder mede-intellectuelen.¹⁷ Eén manier om macht en aanzien te verwerven is, zo redeneert men dan, zich specialiseren in kritiek op het bestaande, om als verwoorders van ideeën van de maatschappelijke oppositie het gezag te krijgen, dat intellectuelen op een andere manier niet kunnen verwerven in een kapitalistische maatschappijordening. Het kapitalisme functioneert immers volgens intern-economische wetten en niet op basis van ideeën.¹⁸

Ontdaan van de polemische franje komen alle verwijten in deze korte bloemlezing neer op de constatering, dat intellectuelen als specialisten in het ontwikkelen, propageren en verspreiden van ideeën een verborgen, maar aanzienlijke potentiële maatschappelijke macht bezitten, die ze ten behoeve van uiteenlopende belangen kunnen inzetten. Precies vanwege deze macht heeft men de intellectuelen in de feodale orde wel als deel van de machthebbende adel beschouwt¹⁹ en zijn zij in het huidige, industriële en kapitalistische tijdperk aangeduid als 'industriëlen van de theorie'²⁰ en eigenaars van cultureel kapitaal.²¹ Dat zij instinctief geneigd zullen zijn met behulp van deze macht in ieder geval ook hun eigen belangen veilig te stellen, ligt voor de hand en blijkt, zoals we nog zullen zien, bij het begrijpen van hun concrete gedrag een vruchtbare hypothese. Dat al hun handelen door eigenbelang geleid zou worden en hieruit verklaarbaar zou zijn, zou uit empirisch onderzoek moeten blijken, maar kan zeker niet a priori worden aangenomen.²²

Alvorens enige aandacht te besteden aan dergelijke onderzoeken, wil ik eerst nog een ander punt signaleren in de theoretische polemiek rond de positie van de intellectueel. Men wijst nogal eens op een verschuiving in de aard van activiteiten van intellectuelen in de moderne maatschappijen in oost en west, in vergelijking

16 E. Shils, *The intellectuals and the power* 49.

17 Vgl. R. Aron, *L'opium des intellectuels* 225, 228; L.S. Feuer, *Ideology and the ideologists* 69; A.W. Gouldner, *The future of intellectuals* 60; R. Michels, 'Intellectuals' 463; N. Podhoretz, 'The adversary culture of the New Class'.

18 J.A. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy* 150-154; vgl. ook T.B. Bottomore, *Elites and society* 67-68; R. Michels, 'Intellectuals' 121.

19 K. Mannheim ('The problem of the intelligentsia') 144 verwijst hiervoor naar een juridisch tractaat uit 1617.

20 L. Bodin (*De intellectuelen* 41) verwijst hiervoor naar Saint-Simon.

21 Vgl. A.W. Gouldner, *The power of intellectuals* en het werk van P. Bourdieu.

22 D. Pels, *Macht of eigendom?* 201-220.

met hun rol in traditionele samenlevingen. Van bewakers van het zingevingssysteem van de maatschappij zijn intellectuelen specialisten op een deelgebied geworden. Zij houden zich niet zozeer meer bezig met de oriëntatie van de maatschappij in zijn geheel, maar met de techniek van mogelijke deeloplossingen in deelgebieden.²³ Feitelijk bestaat uiteraard de 'klassieke' intellectueel naast de nieuwe, technische intellectueel voort,²⁴ maar de technici nemen op de prestigeschaal van de moderne maatschappij een hogere plaats in dan theologen, filosofen en meer theoretisch gerichte sociale wetenschappers. Zij hebben in feite ook de meeste concrete invloed op wat er in de samenleving gebeurt.²⁵

Nu zou men kunnen verwachten, dat deze ontwikkeling door de meeste over intellectuelen theoretiserende intellectuelen gunstig wordt beoordeeld, gezien het negatieve oordeel dat zij hebben over de rol van de meer traditionele intellectuelen, die zich willen richten op de totale samenleving en deze wil ook politiek vertalen. Toch is dit doorgaans niet het geval en uit de manier waarop over de recente ontwikkelingen gesproken wordt, blijkt hoe sterk het traditionele beeld van de intellectueel als onafhankelijke, kritische en verantwoordelijke denker in feite nog is. Er wordt gewezen op de gevaren van een sterke integratie van de intellectuelen in de bestaande maatschappij, waardoor zij verleid zouden worden hun intellectuele vermogen in te zetten om de problemen van deze maatschappij onzichtbaar te maken.²⁶ Men heeft gewezen op het doden van de creativiteit dat het gevolg kan zijn van een te sterke organisatie en bureaucratisering van onderzoek²⁷ en op het feit, dat in de als technisch gepresenteerde oplossingen voor maatschappelijke problemen wel degelijk waarde-oriëntaties verborgen liggen, die echter door een beroep op het specialisme van de intellectuelen aan de publieke discussie onttrokken worden.²⁸ Zo wordt hun invloed in feite groter in plaats van, zoals op het eerste gezicht het geval lijkt, kleiner.²⁹ Temidden van de twintigste-eeuwse ontwikkelingen dreigen intellectuelen hun invloed veilig te stellen en anderen van invloed uit te sluiten door specialisten te worden en zich een verlengstuk te maken van de heersende macht, van de staat, de bureaucratie of het bedrijfsleven.³⁰

Ook deze lijn van kritiek op de intellectuelen in de huidige samenleving levert, ontdaan van polemieken en ressentiment, een blikrichting op voor wie hun functioneren wil onderzoeken. Bij het spreken over intellectuelen moet, naast de vraag naar de invloed van hun eigenbelang op de ideeën die ze ontwikkelen en op het gebruik dat ze van deze ideeën maken, ook de vraag gesteld worden naar hun

23 E. Shils, *The intellectuals and the power* 75-76.

24 A.W. Gouldner, *The future of intellectuals* 48-49.

25 L. Bodin, *De intellectuelen* 83-84.

26 C.W. Mills, *White collar* 160.

27 L.A. Coser, *Men of ideas* 288; K. Mannheim, 'The problem of the intelligentsia' 168-169.

28 G. Konrád/I. Szelenyi, *The intellectuals on the road to class power* 30.

29 S.N. Eisenstadt, 'Intellectuals and traditions' 16-17.

30 Vgl. L. Bodin, *De intellectuelen* 102, S.N. Eisenstadt, 'Intellectuals and traditions' 9; E. Shils, *The intellectuals and the power* 13. Ook H. de Man (*Zur Psychologie des Sozialismus* 148-149) constateert een sterke wederzijdse afhankelijkheid tussen intellectuelen en staat, maar voor hem is dat een argument om via de intellectuelen de staat te willen veranderen.

plaats in de samenleving en de mogelijkheden en onmogelijkheden die deze met zich meebrengt. Wat zijn de mogelijkheden, de grenzen en de gevaren voor de universitaire theoloog in een samenleving die intellectuelen allereerst ziet als specialisten op een deelterrein? Hoe kunnen de mogelijkheden zo optimaal mogelijk worden benut en de gevaren zo veel mogelijk worden vermeden?

5.1.2 Grenzen en mogelijkheden van de theoloog

Wie het over de universitaire theoloog heeft, heeft het mede over de positie van de intellectueel in de kerk. Hoe is deze positie en welke mogelijkheden en moeilijkheden brengt ze met zich mee?

In de jaren zestig, zo rond het tweede Vaticaans concilie, lijken de mogelijkheden voor intellectuelen in de katholieke kerk plotseling ongekend. Men heeft zelfs wel gesuggereerd, dat via de conciliedocumenten, die sterk het stempel dragen van de deskundigen die de concilievaders als adviseurs hadden meegenomen – de zogenaamde ‘periti’ – katholieke intellectuelen in de kerk mogelijkheden hebben gecreëerd voor katholieke intellectuelen.³¹ In ieder geval krijgen specialisten in ideeën er, in een kerk die zich steeds meer wil gaan richten op het lezen van de tekenen van de tijd, veel taken en mogelijkheden bij. Aanvankelijk zijn katholieke intellectuelen na het concilie dan ook optimistisch en gaan aan de slag. Ze ontwikkelen nieuwe ideeën en nieuwe plannen voor de kerk van de toekomst. Twee ontwikkelingen temperen deze voortvarendheid echter vrij snel. Ten eerste krijgen na het concilie de conservatieven in de kerk – op z’n minst in de kerkelijke leiding – als snel weer de overhand, wat veel intellectuelen zich van de kerk doet afkeren.³² Ten tweede – en dat is wat mij betreft in dit verband belangrijker – wordt al snel duidelijk, dat er een zekere afstand is tussen enerzijds theologen en andere intellectuelen binnen de kerk en anderzijds de ‘gewone gelovigen’. Niet alles waar intellectuelen zich in naam van de gelovigen voor inzetten, blijkt ook de belangstelling van deze gelovigen te hebben en de vernieuwingen die gelovigen voorstaan liggen soms op een heel ander vlak dan die, waarvoor intellectuelen zich inzetten. Dat dwingt de intellectuelen die zich, ondanks alle tegenwerking, bleven inspannen voor vernieuwing in de kerk, tot bezinning op hun eigen plaats en taak.

Het internationale progressieve katholieke tijdschrift ‘Concilium’ wijdt in het kader van die bezinning in 1975, tien jaar na het concilie, een nummer aan de ‘Intellectuelen in de kerk’.³³ Tegenover artikelen die de belangrijke taak van

31 Th. O’Dea, ‘The role of the intellectuals in the Catholic church’ 161.

32 E. Simons en L. Winkeler (*Het verraad der clercken*) betogen, dat de belangstelling van intellectuelen voor de hervormingen in de katholieke kerk in de eerste helft van de jaren zeventig in Nederland abrupt afnam. E. Borgman, B. van Dijk en Th. Saleminck, (‘Van Pastoraal Concilie tot Acht Mei Beweging’) proberen te laten zien, dat na 1970 de katholieke vernieuwingspogingen zich niet meer op de kerk in zijn geheel richtten, maar op de diverse deelterreinen, met name op het raakvlak van kerk en samenleving. Daarin speelden intellectuelen nog wel degelijk een rol, maar niet meer als de opinieleiders van de Nederlandse katholieken.

33 *Concilium* 11 (1975) no. 1.

intellectuelen in de kerk benadrukken,³⁴ beklemtonen andere de noodzaak tot zelfkritiek van intellectuelen, inclusief de redactieleden en auteurs van het tijdschrift waarvoor men schrijft.³⁵ En verwijzend naar de kritiek op de rol van de intellectueel in de samenleving, die hiervoor ter sprake is geweest, spitst een socioloog in het nummer de zelfkritische vraag als volgt toe:

‘Wanneer een intellectueel een “hervormer” is, is het van doorslaggevend belang de morele pretenties te ontmaskeren die in het woord “hervorming” schuilgaan. Hervorming van *wat*, in *wiens belang*, en tot *welke* nieuwe regeling van de *macht*? Een hervorming heeft niet alleen ter wille van de moraliteit plaats.’³⁶

Dit geldt ook voor de hervormingsvoorstellen van theologen. In wiens belang zijn ze en aan wie komen ze ten goede, wiens macht bevorderen ze?

Iets van de specifieke positie van de hedendaagse theoloog wordt duidelijk, wanneer deze wordt vergeleken met die van vroeger. Vroeger – in de protestante kerken tot het einde van de 18e eeuw, in de katholieke in feite tot Vaticanum II – waren theologen degenen, die de altijd en voor iedereen geldende leer vasthielden en verdedigden. Die positie is veranderd. Theologen zijn vertegenwoordigers en verdedigers geworden niet van de algemene leer, maar van één theologische positie onder andere. Binnen de in feite bestaande pluraliteit van opvattingen over de kern van het christelijk geloof, de kerk en de daarmee corresponderende houding tegenover de samenleving, neemt de theoloog positie in, kiest voor één opvatting en probeert er de plausibiliteit van te laten zien. Zo belichaamt de theoloog niet meer a priori het voor de hele kerk geldende, maar probeert hij of zij van een bepaalde, particuliere positie te laten zien, dat deze de voor de hele kerk geldende zou moeten zijn. De theoloog maakt zich tot spreekbuis van een bepaalde groep gelovigen en probeert haar gelijk aan te tonen en zo haar invloed te vergroten.³⁷

Hieruit zou men kunnen concluderen, dat de theologen, als de intellectuelen binnen de kerk, geen specifiek eigen belang hebben. Hun belang valt immers samen met dat van de groep waarvan ze de spreekbuis willen zijn. In die geest is door sociale theoretici van marxistische huize vaak over de positie van de intellectueel in zijn algemeenheid gedacht: intellectuelen hebben geen specifiek belang

34 Vgl. vooral G. Baum, ‘De roeping van de intellectueel in de kerk’; T. O’Connell, ‘De verantwoordelijkheid van de intellectueel’. In deze lijn ligt ook nog het recent geschreven artikel, gericht op de situatie van de katholieke kerk in Afrika: A. Ngindu Muskete, ‘Le rôle des intellectuels chrétiens dans la pensée de l’église.’

35 M.n. A. Greeley, ‘Het verraad van de intellectueel’.

36 M. Novak, ‘De intellectueel als politiek hervormer’ 101. Voor de stelling dat de hervormingen van na het concilie minstens in Nederland het werk waren van intellectuelen en ten koste gingen van de ‘gewone gelovigen’, vgl. J. Bots, ‘Die Nederlande’ 270-275; dez., *Zestig jaar catholicisme in Nederland*.

37 D. Rössler, ‘Positionelle und kritische Theologie’ 221-225; vgl. ook K. Mannheim, ‘The problem of the intelligentsia’ 146-147.

en geen specifieke maatschappelijke positie, maar hun belang valt samen met dat van de groep of klasse, in dienst waarvan ze zich stellen. Dit is uiteindelijk ook de boodschap van de theorie van Gramsci over intellectuelen als organisch verbonden met partijen in de maatschappelijke strijd, die in het vorige hoofdstuk uitvoerig ter sprake is gekomen.³⁸

Een dergelijk beeld van de positie van de intellectueel lijkt echter te eenvoudig. Het belang van de groep mensen met wie hij of zij zich verbindt, wordt door de intellectueel gediend precies met de middelen die hem of haar als intellectueel ter beschikking staan, vanuit zijn of haar eigen positie.³⁹ Intellectuelen strijden, zoals Karl Mannheim het uitdrukt, om de openbare uitleg van 'het zijn', om de publieke interpretatie van de werkelijkheid, om het meest invloedrijke wereldbeeld. In een context waarin dit wereldbeeld niet meer door een centrale instantie wordt gegarandeerd, moeten ze zich daarbij verbinden met één van de partijen die om de praktische inrichting van de wereld strijden, die zo een wereldbeeld belichamen en aan de explicatie ervan behoefte hebben.⁴⁰ Door als woordvoerder van een groep of een beweging op te treden dient een intellectueel niet alleen het belang van deze groep, maar handhaaft zij of hij tegelijkertijd haar of zijn macht als uitlegger van het zijn. Doordat het daarbij lijkt alsof de intellectueel zich volledig in dienst van anderen stelt, blijft het eigenbelang echter verborgen.⁴¹

Ook theologen die in verbondenheid met en ten dienste van het verzet van lijdenden en onderdrukten willen werken, dienen mede hun eigen belang. Zij creëren immers voor zichzelf en het vak waarin ze hun tijd hebben geïnvesteerd en waaraan ze in belangrijke mate hun identiteit ontleenen, een taak en proberen er het belang van duidelijk te maken. Door te laten zien dat hun theologie juiste en belangwekkende kritiek op het bestaande belichaamt, verzekeren ze zich van werk, van macht en invloed. Maar met zo'n constatering is op zich nog weinig gezegd. Immers, theologen hebben in hun vak geïnvesteerd, omdat ze menen dat het van belang is; wat is er dan natuurlijker dan dat ze anderen ervan proberen te overtuigen, dat ze hierin gelijk hebben. De vraag is echter, of de wijze waarop dit gebeurt niet eenzijdig gericht is op het creëren van een machtspositie voor henzelf en of het beoogde doel, dienst aan de strijd van lijdenden en onderdrukten, er niet door wordt tegensproken, omdat het gevolg ervan een nieuwe afhankelijkheid is, nu van geëngageerde intellectuelen.

Bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag is het van belang opnieuw het concept van de 'cultuur van de kritische discussie' onder de loep te nemen, zoals dat door Alvin Gouldner is ontwikkeld. In het eerste hoofdstuk is het al ter sprake geweest. Daar lag de nadruk op het feit, dat volgens Gouldner deze cultuur met name een ethos is, een gedragscode die impliceert (a) dat beweringen

38 G. Konrád/I. Szelenyi, *The intellectuals on the road to class power* 6.

39 A.W. Gouldner, *The dialectic of ideology and technology* 247-248.

40 Vgl. K. Mannheim, 'Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen' 573.

41 G. Konrád/I. Szelenyi, *The intellectuals on the road to class power* 14, 248-249; D. Pels, *Macht of eigendom?* 217-218.

verantwoord moeten worden, (b) dat er bij deze verantwoording geen beroep gedaan mag worden op gezag, maar (c) dat overeenstemming alleen op argumenten mag berusten.⁴²

Hier zal de nadruk echter liggen op het feit, dat het daarbij gaat om een 'cultuur van kritische discussie', een manier van met elkaar omgaan die leden van een bepaalde groep gemeen hebben, die een bepaalde groep als groep definieert en anderen buitensluit. Intellectuelen menen niet alleen, dat kritische discussie de juiste manier is om standpunten af te wegen, ze proberen zichzelf ook te profileren als specialisten in deze discussie. Zij hebben volgens Gouldner de neiging zichzelf te zien als degenen die de ware belangeloosheid belichamen en alle anderen van de discussie uit te sluiten op grond van het feit dat hun standpunten belanggebonden zouden zijn.⁴³ Intellectuelen gedragen zich op die manier als eigenaren van een bepaalde manier van spreken die hun macht en invloed geeft en die anderen van het bezit van dit collectieve eigendom proberen uit te sluiten.⁴⁴ Gouldner spreekt in dit verband van 'cultureel kapitaal' en van intellectuelen als een culturele bourgeoisie.⁴⁵ De cultuur van de kritische discussie blijkt een dubbelzinnig fenomeen. Enerzijds doen intellectuelen, anders dan ze vaak zelf suggereren, hun werk niet zonder aan hun eigenbelang te denken, maar anderzijds valt de inhoud van hun werk ook niet tot dit eigenbelang te reduceren.⁴⁶

Waardoor sluiten intellectuelen nu, vaak zonder het bewust te willen, anderen van de 'cultuur van de kritische discussie' uit? De Franse socioloog Pierre Bourdieu heeft geprobeerd de uitsluitingsmechanismen in kaart te brengen.⁴⁷ Het gaat hierbij allereerst om het bezit van officiële diploma's en daarnaast om het vermogen van bepaalde technische hulpmiddelen gebruik te maken, zoals woordenboeken, lexica en bibliotheken, middelen dus die toegang geven tot de onderzoeksresultaten van anderen en tot wat 'iedereen moet weten' die in een bepaalde discipline het woord wil voeren. Verder gaat het om het spreken van de taal die in een bepaald veld van theorie als de juiste geldt en voor 'wetenschappelijk' doorgaat, een bepaalde manier van omgaan met de problemen die met mede-intellectuelen wordt gedeeld. Bourdieu spreekt in dit verband van een bepaalde 'habitus'. Tenslotte gaat het om de voortdurende uitstraling van vrijheid ten aanzien van belangen, van de boodschap dat men standpunten slechts op zakelijke gronden afweegt.⁴⁸ Het komt erop neer, dat volgens Bourdieu intellectuelen de neiging hebben de autonomie van het theoretische veld en de gespecia-

42 A.W. Gouldner, *The future of the intellectuals* 28-29.

43 T.a.p. 32-37.

44 T.a.p. 82-85.

45 T.a.p. 19.

46 T.a.p. 20; vgl. D. Pels, *Macht of eigendom?* 13.

47 Voor een inleiding op het werk van Bourdieu, vgl. J.B. Thompson, *Studies in the theory of ideology* 42-72. I. Szelenyi ('Gouldner's theory of intellectuals' 793) meent dat Gouldner's concept van de Culture of Critical Discourse aan Bourdieu is ontleend; Gouldner zelf citeert Bourdieu niet.

48 Het werk van Bourdieu is nogal verspreid en moeilijk te vinden. Voor deze opsomming heb ik gebruik gemaakt van [Pierre Bourdieu,] *La sociologie de Bourdieu*, m.n. 76-83, een tekstverzameling door A. Accardo en Ph. Cortuff.

liseerdheid van hun eigen vak te vergroten, zodat buitenstaanders zich steeds minder makkelijk op hun terrein kunnen begeven.

Deze algemene tendens in het gedrag van intellectuelen laat zich ook in het gedrag van theologen constateren. De Venezolaanse, met de bevrijdingstheologie gelieerde socioloog Otto Maduro heeft, ten dele in aansluiting bij het werk van Bourdieu, gereflecteerd over de manier waarop religieuze leiders hun macht handhaven. Eén van de middelen hiertoe is systematisering van de inhoud van een religie, waardoor de opvattingen die gelovigen zelf ontwikkelen tot afwijkingen van de leer worden.⁴⁹ Systematisering is op die manier een weg tot onteigening van de religieuze produktiemiddelen van de gelovigen, om ze in de hand van enkelen te concentreren.⁵⁰ Maduro vat religie niet op als een statisch geheel van rituelen en opvattingen, maar als een productieproces, een actieve schepping van een symbolische werkelijkheid.⁵¹ In een religie vindt een voortdurende strijd plaats over de vraag, van wie de produktiemiddelen zijn en wie zich als rechtmatige producenten van religieuze symbolen of inhouden mogen beschouwen. Kerkleiders en theologen zullen de neiging hebben zichzelf als enige authentieke beheerders van de produktiemiddelen te presenteren, kerkleiders op grond van hun positie in de hiërarchie, theologen op grond van hun deskundigheid.

Maduro benadrukt echter, dat gespecialiseerde producenten nooit volledig de macht aan zich kunnen trekken. De geproduceerde religieuze symbolen, opvattingen en theorieën moeten immers ook nog door mensen geconsumeerd worden, anders hebben ze geen uitwerking en betekenen ze niets. Bij hun keuze uit het religieuze aanbod behouden de consumenten een deel van hun autonomie. Het aanbod zal daarom overeen moeten komen met hun sociale en persoonlijke behoeften.⁵² Net als andere intellectuelen moeten theologen voortdurend hun eigen geloofwaardigheid in stand houden en de relevantie van hun werk bewijzen.⁵³

Elke theoloog staat dus in tussen de autonomie van het vak waarin zij of hij deskundig is, en de behoeften van de mensen die zijn of haar publiek zijn, namens en ten behoeve van wie hij of zij pretendeert te spreken. Dit maakt het mogelijk, dat men zich als de boodschap geen afnemers heeft richt op intelligente marketing van de eigen produkten, iets waarop veel theologen en kerkelijke functionarissen zich – in West-Europa doorgaans met weinig succes – concentreren. Maar dezelfde ambivalente positie van de theoloog maakt het hem of haar ook mogelijk, zich op te stellen als tegenstander van de heersende eigendomsverhoudingen van de intellectuele produktiemiddelen en zich erop toe te leggen, de macht van hen die in de positie van consument verkeren uit te breiden, door hen zelf in staat te stellen producent te worden. Het lijkt plausibel om te veron-

49 O. Maduro, *Religion and social conflict* 94.

50 T.a.p. 94.

51 T.a.p. 84.

52 T.a.p. 101.

53 Vgl. D. Pels, *Macht of eigendom?* 198-199.

derstellen, dat een dergelijke positie waarschijnlijk het gemakkelijkst zal worden ingenomen door iemand die in het bestaande theologische veld een relatieve buitenstaander is, hetzij omdat hij of zij een beginner is, hetzij omdat hij of zij om bepaalde redenen door de bevoegde autoriteiten van volledige deelname aan het theologisch bedrijf wordt uitgesloten, hetzij omdat het gaat om bijvoorbeeld een vrouw of een zwarte, die in de bestaande maatschappij structureel in de rol van buitenstaander worden geduwd. Buitenstaanders hebben nog weinig gevestigde belangen; zij zullen zich daarom het gemakkelijkst met andere buitenstaanders identificeren en in solidariteit met hen en hun belangen theologiseren.⁵⁴ Legitimering voor een dergelijk opstelling, die de in het theologisch veld bestaande machts- en bezitsverhoudingen doorbreekt, kan worden ontleend aan het ethos van de kritische discussie. Immers, dit stelt dat alleen argumenten en niet de status van de spreker in een meningsverschil de doorslag mogen geven.⁵⁵ Dit impliceert, dat iedereen zoveel mogelijk in staat gesteld moet worden aan de discussie deel te nemen. Of, anders gezegd.⁵⁶

‘De essentiële eis is niet meer vrijheid te bevorderen voor de intellectuelen, maar te eisen, dat elk individu intellectueel zo veel mogelijk zijn mogelijkheden kan ontwikkelen. Ziedaar de waarachtige vrijheid.’

5.1.3 Taken van een theoloog in de westerse context

Karl Marx heeft de Pruisische bureaucratie halverwege de vorige eeuw beschreven als een klasse, die het algemeen belang tot haar eigenbelang gemaakt had. Zo zorgde ze er paradoxalerwijze voor, dat dit algemeen belang niet werkelijk algemeen meer was, maar een particulier belang van één groep.⁵⁷ Wat voor de Pruisische bureaucratie gold, geldt ook voor intellectuelen. Zij suggereren belangeloos het algemeen belang en de waarheid te dienen, maar op deze manier dreigen ze voortdurend de waarheid en het algemeen belang in hun dienst te nemen. Voor Marx wijst het feit, dat het vermeende algemeen belang feitelijk een particulier belang is erop, dat de samenleving zo georganiseerd is dat er geen algemeen belang bestaat. In de bestaande samenleving is sprake van onverzoonbaar tegengestelde belangen. Ook de strijd van intellectuelen over de openbare uitleg van de werkelijkheid lijkt een teken te zijn voor het feit, dat in de bestaande samenleving zeer tegengestelde visies bestaan over algemeen belang en waarheid.

Volgens de marxistische traditie dient de intellectueel zich van zijn ‘particulariteit’, van de geïsoleerde en autonome positie die hij of zij in de westerse samenleving inneemt, te ontdoen en zich te verbinden met één van de groepen die strijd leveren om de betekenis van het algemeen belang en de waarheid. Het proleta-

54 Vgl. D. Pels, ‘De proletariër als vreemdeling’ 152-153

55 Vgl. A.W. Gouldner, *The future of intellectuals and the rise of the new class* 72; C. Disco, ‘The educated Minotaur’ 817.

56 M. Rioux, ‘Intellectuelen en de vrijheid’ 63.

57 K. Marx, ‘Kritik des Hegelschen Staatsrechts’ 246-251.

riaat belichaamt volgens Marx' theorie het algemeen belang en de waarheid van de toekomst en daarom dient de intellectueel zich bij deze klasse aan te sluiten en in verbondenheid ermee de strijd om de waarheid aan te gaan. Volgens de kennissocioloog Karl Mannheim is daarentegen het feit dat de intellectueel relatief zelfstandig is ten opzichte van de rest van de samenleving, een voordeel. Ook Mannheim wijst erop, dat in een complexe samenleving elk zicht beperkt is en geen enkele positie zonder meer inzicht geeft in de totaliteit.⁵⁸ Dit geldt ook voor de positie van de intellectueel. Deze heeft echter het relatieve voordeel, dat zij of hij tijdens haar of zijn opleiding met een veelvoud aan opvattingen en theorieën in aanraking is gekomen, zich daardoor bewust is van de pluraliteit van visies en getraind om daarmee om te gaan. Dat maakt het gevaar kleiner, dat zij of hij in de eigen beperkte visie vast blijft zitten.

Dit wil niet zeggen, dat volgens Mannheim intellectuelen vrij zouden zijn van klasse- of groepsbelangen. Het gaat hem erom dat, naast de relatie met een bepaalde klasse of maatschappelijke groep in verbinding waarmee de intellectueel nadenkt, hij of zij beschikt over het vermogen en de aandring de problemen vanuit meerdere gezichtspunten te bekijken.⁵⁹ In deze lijn doordenkend meen ik, dat de cultuur van de kritische discussie intellectuelen een mogelijkheid biedt zich te identificeren met de strijd tegen lijden en onderdrukking van één groep zonder volledig aan het particuliere belang van die groep gebonden te zijn; de cultuur van de kritische discussie maakt het mogelijk *vanuit* en *in* de inzet voor dit particuliere belang zich te richten op het algemeen belang, vanuit het particuliere inzicht op de waarheid. Zoals in de marxistische traditie intellectuelen niet zonder meer het particuliere belang van de arbeidersklasse willen dienen, maar zich verbinden met het belang van het proletariaat als het verborgen algemeen belang en de plaats van waaruit de waarheid van de toekomst zichtbaar wordt.⁶⁰ En zoals emancipatietheologen niet alleen streven naar de bevrijding van één groep mensen, maar zich met het verzet van deze groep engageren, omdat hierin volgens hen de geest van de bevrijdende God van hemel en aarde zichtbaar wordt.

Engagement en verbondenheid met het altijd particuliere belang van het concrete verzet tegen lijden en onderdrukking, met het oog op het algemeen belang en de waarheid. Zo zou men de taak van de theoloog kunnen omschrijven die in westerse context wil aansluiten bij de emancipatietheologieën. Daarbij dient de machtspositie van de theoloog als specialist voortdurend te worden afgebroken en de identificatie met het particuliere belang niet ten koste te gaan van – maar juist vorm te krijgen als – gerichtheid op het algemeen belang. De *cultuur* van de kritische discussie als groeps cultuur en specialisme van intellectuelen dient te

58 K. Mannheim, 'Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen' 570; dez., 'The problem of the intelligentia' 159.

59 T.a.p. 104-106.

60 Volgens C. Lasch (*The new radicalism in America* xv) is op zich al de identificatie met uitgesloten en de poging de wereld vanuit hun positie te bekijken typisch een operatie van intellectuelen

worden afgebroken, maar het *ethos* dat het belichaamt dient overeind te blijven.⁶¹ Hoe is dat mogelijk?

Zonder de pretentie te hebben deze vraag volledig te beantwoorden, denk ik dat drie punten in dit verband in ieder geval van belang zijn. Ten eerste dient het uitgangspunt van de theoloog te zijn, dat niet zij of hij God, dat niet de gelovige het spreken over God in de werkelijkheid introduceert. De God van bevrijding is actief in de werkelijkheid en wordt als zodanig ook altijd waargenomen, of zij daarbij nu uitdrukkelijk als God geïdentificeerd wordt of niet. Dit betekent dat de theoloog ervan uitgaat, dat in elk handelen in de werkelijkheid, en in elke discussie over de werkelijkheid, in feite ook (een beeld van) God ter sprake komt, ook al wordt dat meestal niet expliciet gezegd. Dat beeld dat ter sprake komt kan een adequaat of een vals beeld van God zijn. De theoloog moet weten, dat hij of zij deelneemt aan een discussie die al gevoerd wordt, partij kiest in een strijd die al plaatsvindt.⁶²

In de lijn van de emancipatietheologieën moet men dan zeggen: de theoloog moet in deze strijd partij kiezen voor het beeld van God als bevrijder. Anders gezegd, het belang van het spreken van de theoloog laat zich afmeten aan de vraag, welke bijdrage het levert aan de strijd tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting en door de manier waarop ze de bestaande, vaak impliciet blijvende opvattingen over de aard van het goede leven confronteert met het spreken over God in de joodse en christelijke traditie. Concreet betekent dit, dat elke theoloog die bij de emancipatietheologen aan wil sluiten, net als zij vanuit een theologisch gemotiveerd engagement met die strijd de eigen sociale werkelijkheid in kaart moet brengen. Daarbij is discussie met de sociale wetenschappen uiteraard noodzakelijk. De resultaten van hun onderzoek, hun kennis moet uit de handen van de deskundigen veroverd worden en ten dienste gesteld worden van het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting dat in de samenleving plaatsvindt. Bourdieu spreekt in dit verband van een 'nieuw anticlericalisme' dat noodzakelijk is en dat de macht van de deskundigen, de 'nieuwe clerus', bestrijdt.⁶³ Theologen zouden als 'clericalen' van weleer kunnen proberen dit 'nieuwe anticlericalisme' vorm te geven en zo te beginnen hun in het verleden opgebouwde schuld af te lossen.

Het tweede dat noodzakelijk is in de opstelling van de theoloog, is het behoud van de gerichtheid op de kritische discussie. Geen van de partijen die in de maatschappelijke strijd verwickeld zijn, heeft onmiddellijke toegang tot waarheid en goedheid; engagement met één van deze partijen brengt de theoloog niet onmiddellijk met waarheid en goedheid in contact. Daarom moet het engagement met de strijd tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting niet ten koste gaan van de gevoeligheid van de intellectueel voor de relativiteit van elk standpunt, het beperkte zicht op de totaliteit dat het met zich meebrengt en de noodzaak door de visies van anderen te worden aangevuld.⁶⁴ Het gaat erom dat theologen laten

61 Vgl. I. Szelenyi, 'Gouldner's theory of intellectuals' 794.

62 Vgl. in dit verband Th. Luckmann, *The invisible religion*, die laat zien dat wat in de traditionele samenleving onder 'religie' ressorteerde, in de moderne samenleving verborgen, in seculiere vorm voortbestaat.

63 P. Bourdieu, 'Le champ religieux' 261.

64 R. Aron, *L'opium des intellectuels* 311.

zien, hoezeer de maatschappelijke strijd ook een strijd is over de betekenis van de waarheid en het goede leven, over God en zijn rijk en deze discussie een stap vooruit helpen.

Bij de maatschappelijke tegenstellingen is dus geen sprake van een irrationele botsing van belangen en waarden die, zoals Max Weber meent, allemaal evenveel waard zouden zijn. Het gaat om visies op de totaliteit vanuit verschillende invalshoeken, die om voorrang strijden en ter legitimatie waarvan ook argumenten worden gebruikt, zij het vaak impliciete. Door die argumenten te expliciteren en door op grond van weging van deze argumenten zelf een keuze te maken, draagt de intellectueel die zich aansluit bij het verzet tegen het lijden dat het bestaande veroorzaakt, allereerst bij aan de samenhang van dat verzet.⁶⁵ Bovendien, bij de verantwoording van het eigen engagement gaat de intellectueel met de andere visies in discussie, zoals het ethos van de kritische discussie voorschrijft, en neemt hij of zij de inzichten die daarin besloten liggen binnen het eigen perspectief op. Door zo deelwaarheden op de tegenstander te veroveren, leveren intellectuelen een constructieve bijdrage aan de maatschappelijke strijd ten behoeve van waarheid en gerechtigheid. Hieruit blijkt overigens – om misverstanden te voorkomen zij dit nadrukkelijk opgemerkt – dat de gerichtheid van intellectuelen op kritische discussie dus niet ten koste hoeft te gaan van het engagement. Kritische theoretische discussie is één van de vormen waarin de strijd om waarheid en gerechtigheid zich voordoet; het concrete werken aan het opheffen van lijden, onderdrukking en uitsluiting is een andere vorm.⁶⁶

Naast het uitgangspunt dat God in de werkelijkheid zichtbaar en hoorbaar aanwezig is, en naast de gerichtheid op de kritische discussie, is voor de universitaire theoloog ten derde het vasthouden aan het strikt theologische moment in zijn of haar werk van belang. De christelijk theoloog wordt in zijn of haar blik op de werkelijkheid waarin zij of hij God als bevrijder ziet, bepaald door een opvatting van de traditie waarin hij of zij staat. Het is de interpretatie van deze traditie die suggereert, dat vanuit engagement met de strijd van lijdenden, onderdrukten en uitgesloten en waarheid en gerechtigheid zichtbaar kunnen worden en die motiveert tot het vermoeden, dat van daaruit ook een adequate blik op het maatschappelijke geheel kan ontstaan. Immers, de God die een slavenvolk uit Egypte bevrijdde en Jezus van Nazaret als de gekruisigde aanstelde als zijn gezalfde, is volgens de joodse en christelijke traditie tevens de schepper

65 D. Bell, *The end of ideology* 31; A.W. Gouldner, *The future of intellectuals and the rise of the new class* 10, 64; K. Mannheim, 'The problem of the intelligentsia' 146-147.

66 Ik probeer hier aan te sluiten bij de resultaten van E. Laclau/C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*. Zij stellen in hun studie het idee centraal, dat zich in de moderne samenleving op vele uiteenlopende plaatsen breken voordoen tussen de identiteit die mensen in de bestaande structuur krijgen toegemeten en hun reële leven en verlangen. Voor een oppositionele politiek is het volgens Laclau en Mouffe noodzakelijk, die breuk zo te benoemen dat er bij alle oppositionele groepen een gevoel van onderlinge verwantschap ontstaat zonder dat ze tot een eenheid worden gemaakt. Over het 'juiste' benoemen van de breuk wordt een politiek-intellectuele strijd gestreden. Aan die strijd – dat is mijn punt hier – moeten theologen deelnemen vanuit het centrale belang dat de joodse en christelijke traditie aan het verzet tegen lijden toekent.

van hemel en aarde en degene die aan het einde van de tijden alles nieuw maakt. Het gaat er in de theologie om, deze God telkens opnieuw zichtbaar te maken, in handelen, spreken en reflecteren.

Het ligt voor de hand, dat een dergelijke kijk op de werkelijkheid specifieke inzichten oplevert die op een andere manier niet zo gemakkelijk worden opgedaan. Het idee om de maatschappelijke werkelijkheid te bekijken vanuit de hypothese dat elk menselijk handelen uiteindelijk het meest adequaat te begrijpen is als verzet tegen bedreiging door lijden, onderdrukking, uitsluiting of dood, zoals ik dat in het vorige hoofdstuk formuleerde, is te begrijpen als concrete uitwerking van een theologische werkelijkheidsbenadering. Het is die werkelijkheidsbenadering, die alle verdere theoretische activiteiten van de theoloog richting geeft en die de eenheid aanbrengt in uiteenlopende activiteiten als het bestuderen van bijbelse teksten, het onderzoeken van de joodse en christelijke traditie en het analyseren van de sociale werkelijkheid. Op zich kunnen al deze dingen afzonderlijk ook door filosofen, sociologen, economen enz. worden gedaan en dat gebeurt ook. De vruchtbaarheid van deze globale werkelijkheidsbenadering bepaalt wat mij betreft de vruchtbaarheid van de theologie; mocht blijken dat deze werkelijkheidsbenadering onvruchtbaar is en is de theologie niet meer in staat hierop met een creatieve correctie te antwoorden, dan toont ze daarmee zichzelf, als theoretisch vak, overbodig. Waar het niets meer uitmaakt of de werkelijkheid al dan niet gezien wordt als de plaats van Gods bevrijdende handelen, daar is het concept van God zelf inhoudloos geworden.

Bij dit laatste punt gaat het niet om een pleidooi theologen de macht terug te geven die ze door de secularisatie verloren hebben. Het wijst in de omgekeerde richting. Het is gericht tegen de tendens tot 'verkerkelijking' van geloof en theologie in de huidige westerse samenleving.

Onder de term 'verkerkelijking' heeft de Duitse socioloog Franz-Xaver Kaufmann gewezen op de tendens, dat in de moderne samenleving de taal van de christelijke traditie een binnentaal van de kerken wordt, een taal waarvan de regels worden bepaald door de kerkelijke ambtsdragers als officiële vertegenwoordigers en eventueel door de theologen als deskundigen en intellectuelen van de kerken. Dit draagt bij zowel aan de theologische onmondigheid van mensen zonder officiële bevoegdheid of deskundigheid als aan de maatschappelijke irrelevantie van de theologie. Immers, mensen die in de kerken als officiële woordvoerders worden beschouwd, zullen de neiging hebben de kerken zo veel mogelijk in stand te willen houden. Discussies over de inhoud van het geloof zullen ze daarom niet stimuleren en zij zullen zelf zo over deze inhoud proberen te spreken, dat iedereen binnen de kerk zich daarin in gelijke mate herkent. Daarom concentreren ze zich op de vragen rond de persoonlijke identiteit en de zingeving van mensen en verdwijnt het maatschappelijke aspect van het christelijk geloof, dat de gelovigen steeds dreigt te verdelen, buiten beeld.⁶⁷

67 Vgl. F.-X. Kaufmann, 'Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute' 30-36; dez., *Kirche begreifen*, hfdst. 3

Gelijktijdig echter met deze tendens tot verkerkelijking is er in de kerken ook een tegengestelde tendens zichtbaar. Een toenemend aantal gelovigen ontdekt, ook in West-Europa, de politieke en maatschappelijke implicaties van de joodse en christelijke traditie en probeert zijn geloof op een maatschappelijke en kritische manier vorm te geven. Het christendom is voor deze gelovigen van belang voor zover het hun plaats in de samenleving helpt verhelderen en behulpzaam is bij de vraag welke posities hierin moeten worden ingenomen.⁶⁸ Met dit zoeken naar een bevrijdend geloof kan de universitaire theoloog die streeft naar aansluiting bij de emancipatietheologieën zich verbinden, door te strijden tegen de concentratie op innerlijkheid en persoonlijke zingeving, en door zich tegelijk te verzetten tegen de onteigening van het geloof van mensen door ambtsdragers of deskundigen door hen toe te rusten en te stimuleren zelf over hun geloof na te denken.⁶⁹ Zo levert de theologie een bijdrage aan een binnenkerkelijke publieke opinie, een bijdrage aan een meer democratische kerk waar gelovigen zelf over de inhoud en de vormgeving van hun geloof beraadslagen.⁷⁰ Tevens wordt op deze manier gewerkt aan vormen van theologie en geloof, die voortkomen uit het waarnemen van Gods aanwezigheid in de geschiedenis.

5.2 Slot: een theologisch perspectief op de werkelijkheid

Deze hele studie staat in feite in het teken van de inventarisatie. Inventarisatie van de problemen die zich voordoen, wanneer westerse universitaire theologen inhoudelijk met de verschillende vormen van emancipatietheologie in gesprek gaan en uit dit gesprek consequenties willen trekken. Steeds zijn er daarbij ook suggesties gedaan, hoe deze problemen zouden kunnen worden opgelost, maar de oplossingen zijn wat los naast elkaar blijven staan. Weliswaar stond alles van het begin af aan in het kader van het spreken over God als vader, zoon en geest, als de God die in de geschiedenis van Jezus van Nazaret, de christus, zichtbaar is geworden en van daaruit herkenbaar is als de God van de geschiedenis, maar van dit spreken zijn slechts uiteenlopende aspecten aan de orde gekomen. Het ging achtereenvolgens over het beeld van de joodse en christelijke traditie, over het perspectief van waaruit nagedacht wordt over de historische en sociale werkelijkheid en over bondgenootschap met degenen die zich tegen de bestaande samenleving en het functioneren van de kerk daarin verzetten. Op

68 Die tendens, die in eerste instantie met name vorm kreeg in de verschillende 'basisgroepen' die ook in Europa werden gevormd (voor informatie daarover, zie *Die andere Kirche*) is de laatste jaren ook duidelijk zichtbaar in de gevestigde kerk. In de Nederlandse katholieke kerk komt deze na 1985 het duidelijkst aan het licht in de Acht Mei Beweging (vgl. de bundels *Kerk te kajk* en *Vernieuwingen in katholiek Nederland*)

69 Vgl. L. Oosterveen/E. Borgman, 'Theologie tussen academisering en verkerkelijking' Hier is uiteraard wel in zoverre sprake van eigenbelang van de theoloog, dat hij of zij op deze manier het belang en de relevantie van zijn vak, en dus van zichzelf als uitvoerder van dat vak, probeert te laten zien (vgl. G. Konrád/I. Szelényi, *The intellectuals on the road to class power* 17). Bovendien brengt het ontwikkelen van een scherpzinnige kritiek op het bestaande een vorm van erkenning door mede-intellectuelen met zich mee (t.a.p. 237-238)

70 Vgl. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt* 125-126

welke manier komen deze uiteenlopende zaken nu bij elkaar, hoe hangen ze samen?

Er is een groot gevaar, dat westerse universitaire theologen die willen aansluiten bij het werk van de emancipatietheologen, blijven steken in de paradox van de actualisering, die we in hoofdstuk 3 in de interpretatie van de christelijke traditie van de universitaire theologie hebben geconstateerd. De interpretatie van de universitaire theoloog blijft abstract, omdat ze probeert wat Jezus gezegd en gedaan heeft, voor een andere context te vertalen. En dit krijgt nooit dezelfde concreetheid en dezelfde impact als het handelen en spreken van Jezus zelf, dat in wisselwerking met en als reactie op zijn heel directe eigen context ontstond. Ook in de receptie van de emancipatietheologieën door de universitaire theoloog blijft het gemakkelijk bij pogingen tot actualisering ervan met het oog op de eigen situatie. Vanuit de confrontatie met de emancipatietheologieën kan men wel tot een aantal beredeneerde hervormingsvoorstellen komen voor de universitaire theologie, zoals in deze studie gebeurd is, maar daarmee is er nog geen begin van een nieuwe universitair-theologische traditie, die werkelijk werkt in verbondenheid met de emancipatietheologen.

Nu hoeft dat begin in zekere zin ook helemaal niet meer gemaakt te worden. Op allerlei plaatsen, verdeeld en versplinterd, zijn theologen immers al – impliciet of expliciet – bezig zo'n universitaire theologie te ontwikkelen. Ik zal niet proberen al die pogingen in een samenhangend schema te dwingen. Ik waag zelfs geen poging te inventariseren wat op dit punt aan de gang is. Wat ik hier wil doen, is laten zien in welke zin ik, na deze studie, aan een dergelijke theologie denk te kunnen bijdragen.

We hebben gezien dat de emancipatietheologen het actualiseringsprobleem, zoals dat zich voor westerse universitaire theologen voordoet, overwonnen hebben doordat zij, vanuit een godsontmoeting in hun eigen geschiedenis, zowel de joodse en christelijke traditie als de sociale en historische werkelijkheid lezen. Daar is een creatieve sprong voor nodig, een inspiratie die een andere, nieuwe blik op de werkelijkheid mogelijk maakt en die pas achteraf te verantwoorden is. In deze korte slotparagraaf van deze studie wil ik met een voorbeeld laten zien, hoe een dergelijke creatieve sprong er volgens mij uit zou kunnen zien. Verantwoord kan deze binnen dit kader nauwelijks meer worden. Wat volgt is in zijn huidige vorm zoiets als een 'afsluitend onwetenschappelijk nawoord'.

Eén mogelijkheid om met een theologische blik de eigen samenleving waar te nemen in de lijn van deze studie, is te kijken vanuit het perspectief van 'Henny'. Henny is een op het eerste gezicht gewone Nederlandse vrouw: getrouwd, twee kinderen. 'Henny' is een boek over tien jaar uit haar leven, van 1977, toen ze zestien jaar was, tot 1987.⁷¹ Vanuit dit leven, in de foto's en de teksten van dit boek, komen tien jaar recente Nederlandse geschiedenis in een uiterst verhelderend en onthullend licht te staan.

71 M. Szulc Krzyzanowski/A. van den Berg, *Henny*.

In 1977 werkt Henny als inpakster in een koekjesfabriek, brengt ze 's morgens kranten rond en maakt 's avonds schoon in een aantal kantoren. Ze heeft verkeer met Petro en gaat zich verloven. Als zestienjarige is ze echter volgens de Nederlandse wet nog partieel leerplichtig en twee dagen in de week gaat ze naar een vormingscentrum waar ze leert koken en naaien, maar ook typen; het vormingscentrum waar ze voor het eerst van haar leven examen moet doen en een diploma haalt. Ze vindt het leren leuk en zou graag secretaresse worden.

In 1983, als ze inmiddels vijf jaar met Petro getrouwd is en niet meer buitenshuis werkt, volgt ze een zogenaamde VOS-cursus (Vrouwen Oriënteren zich op de Samenleving), een typisch produkt van het in de jaren zeventig overal in Nederland opgezette vormingswerk met een emancipatieve intentie. Ze gaat regelmatig naar de openbare bibliotheek om informatie op te zoeken die haar interesseert of die ze bij de opvoeding van haar zoontje Pascal kan gebruiken. Henny lijkt zich dus in vergaande mate ontwikkeld te hebben, mede dankzij het vormingswerk dat speciaal voor mensen in omstandigheden als de hare in het leven is geroepen. Ze houdt zich met haar positie als vrouw in de samenleving bezig om zichzelf weerbaarder te maken en dit lukt haar ook. Maar in 1983 is Petro, haar man, ook al een aantal jaren invalide. Dit brengt hen in aanraking met de uitkeringsinstanties en met de financiële krapte die dit met zich meebrengt.

In 1987 is Petro's toestand een stuk slechter en hun financiële situatie ook. De bezuinigingsmaatregelen die de Nederlandse regering neemt om de internationale concurrentiepositie van het bedrijfsleven te verbeteren, hebben duidelijk gevolgen. Hun tweede kind, Patrick, heeft een ernstige nierziekte waarvoor hij een (duur) dieet moet houden en vaak in het ziekenhuis ligt, zodat Henny en Petro (dure) reizen moeten maken. Henny en Petro krijgen te maken met allerlei hulpinstanties, die de mate van hun financiële en medische nood beoordelen en hun leven voor hen willen regelen. Zij botsen op alle vooroordelen die er rond invaliden bestaan en worden geconfronteerd met de uitermate vernederende manier waarop deze worden behandeld. Henny voelt, dat ze voortdurend het gevaar loopt te worden gereduceerd tot de voor iedereen zorgende en tobbende moeder en verzet zich daartegen. Met een zeker succes, want ze blijft overeind. Dit maakt het boek 'Henny' zo bijzonder: de strijdbaarheid en de wil niet ten onder te gaan in het geweld dat op haar afkomt, spreken uit elke pagina.

Lijden en onderdrukking zijn in de westerse samenleving veelal verborgen. Ook Henny loopt niet met haar problemen te koop en klaagt niets of niemand aan. Toch maken de teksten, maar vooral de foto's in 'Henny' voor wie zien kan duidelijk, wat er zich in de recente geschiedenis van Nederland heeft afgespeeld en wat zich nog afspeelt. Voor wie en vooral ten koste van wie de economie draait, voor wie en ten koste van wie overheidsmaatregelen werken, voor wie en ten koste van wie de gezondheidszorg draait. Zichtbaar wordt welke strijd om het goede leven in Nederland eigenlijk plaatsvindt en wie er aan welke kant staat. Zichtbaar wordt ook hoezeer strijd tegen ziekte, strijd tegen de voortdurende aanslagen op het recht van de zieken een eigen leven te leiden, tegen het verlagen van hun uitkeringen, de strijd van vrouwen tegen hun onderdrukking en uitsluiting en

de strijd tegen de economische ordening met elkaar samenhangen. In de lijn van de emancipatietheologieën moet men zeggen, dat in al deze vormen van strijd de ene geest van God zichtbaar wordt, die een God van gerechtigheid, bevrijding en van leven is, een God die strijdt tegen ongerechtigheid, onvrijheid, ziekte en dood. Vanuit 'Henny' is daarom een verhelderend beeld van het geheel van de samenleving mogelijk. Het is niet het enige beeld, maar wel één dat theologisch gezien perspectieven biedt. In dit beeld hebben de concrete vormen van maatschappelijke strijd tegen onderdrukking en uitsluiting, van de strijd in de vakbond tot die in de patiëntenvereniging, elk hun eigen plaats. Ze hebben ook hun eigen autonomie, streven hun eigen concrete doelen na die niet hoeven te worden bepaald door een theoloog of een kerkelijke functionaris. In die concrete maatschappelijke strijd is Gods geest werkzaam, als zodanig herkend of niet, maar de herkenning geeft een inzicht in de aard van de samenhang tussen de verschillende terreinen. Het ontwikkelen van dit inzicht in de samenhang, dat beschouw ik als de typische taak van de theologie op dit terrein.

Dit inzicht ontwikkelt zich door vanuit het beeld van de werkelijkheid zoals dat in het licht van 'Henny' verschijnt, de joodse en christelijke traditie te herlezen. De emancipatietheologen laten zien, dat een confrontatie met de traditie vanuit een godsontmoeting in het heden een theologische blik op de werkelijkheid mogelijk maakt, die Gods aanwezigheid in de geschiedenis en de komst van zijn koninkrijk waarneemt in al de uiteenlopende vormen van strijd tegen concrete economische uitbuiting, politieke onderdrukking, sociale uitsluiting en fysieke dood. De samenhang van deze strijdvormen, en de specificiteit ervan binnen deze samenhang, kan vervolgens van daaruit met behulp van sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorieën nader in kaart gebracht worden. Verzet nu enerzijds en de joodse en christelijke traditie anderzijds maken zo, in het licht van elkaar en met behulp van sociale theorieën, Gods aanwezigheid zichtbaar. Door zich op het systematisch uitwerken van een dergelijke theologische werkelijkheidsanalyse toe te leggen, kunnen universitaire theologen hun bijdrage leveren aan het komende koninkrijk van God, uiteraard in nauwe verbondenheid met gelovigen en theologen, die bijvoorbeeld in het bedrijfspastoraat, de 'vrouw en geloof'-beweging, het ziekenhuispastoraat of waar dan ook werken en op één of andere manier aan theologie doen.

Een westerse en universitaire theologie, die Gods verborgen aanwezigheid in het verzet tegen lijden, onderdrukking en uitsluiting blootlegt en vanuit deze godsontmoeting de joodse en christelijke traditie herleest en de sociale werkelijkheid analyseert, hoe zou die eruit kunnen zien? Deze vraag kan slechts in de toekomst worden beantwoord en ik hoop aan de beantwoording nog mijn bijdrage te leveren. Een onderzoek afsluiten met een verwijzing naar verder onderzoek, een publicatie met een verwijzing naar volgende publicaties is clichématig en altijd wat onbevredigend. Niettemin is het voor een theoloog onvermijdelijk, want de bevrijdende God is alleen via haar sporen in de steeds veranderende werkelijkheid kenbaar en is, als een God die zich met deze werkelijkheid ten nauwste verbonden heeft, steeds weer anders.

Summary

Tracing the liberating God

Latin American liberation theology, feminist theology and black theology – both North American and South African – try to show that western academic theology does not fulfill its own pretensions. Its links to the mechanisms of the world-wide social system that produce poverty, oppression and exclusion contradict the liberating message it wants to embody. It is the starting-point of this study, that this criticism is convincing enough to justify a close investigation of what these theologies – in this study they are called ‘emancipation theologies’ – have to say and of the persuasiveness of their arguments. This very investigation is what is undertaken in this book.

The first section of the first chapter introduces the partners in discussion. Using A. Gouldner’s theory about the Culture of Critical Discourse, academic theology is presented as an institution, by means of which on the one hand, a particular group of people tries to develop a monopoly in the theological discussion and pretends that it alone is competent to formulate and solve the (theological) problems of today’s world. This aspect of academic theology is criticized severely by emancipation theologians. On the other hand, Gouldner makes clear that the ethos of academic theology obliges it to justify assertions, not by invoking authorities but by adducing arguments. This ethos enables academic theology to take at heart and to discuss the criticism of emancipation theologians.

The emancipation theologies for their part are presented as examples of ‘negative theology’, theologies that are expressing what they want to say about God by criticizing the current theological and socio-political language and practice. Therefore, to investigate the plausibility of the emancipation theologies it is not an adequate method to compare their statements on a particular subject with statements on the same subject in academic theology. What emancipation theologians are trying to say in their criticism, should first be converted to the language and the logic of academic theology; only then their plausibility can be investigated according to the norm of the ethos of academic theology.

The second section presents Latin American liberation theology, feminist theology, North American black theology and South African black theology. All four of them are reflecting theologically on an emancipation/liberation movement which already existed, independent of theology or church. All four can be understood as being based on an ‘experience of contrast’ (E. Schillebeeckx): an experience that makes them realize that the situation in which they live and which

causes tremendous suffering and oppression, is evidently wrong, and thus shows that society as it is should change radically. Starting from this experience, emancipation theologies analyse their own situation and reread the tradition.

Chapter two points out what is at stake in the discussion between academic theology and emancipation theologies. It is a discussion on the subject of God or, more particularly, on the question of how God is related to human history.

The first section is about the trinity. It compares the way academic theologians and emancipation theologians are talking about God as trinity. To both it is a way of relating God and history, to make clear that human history matters to God. There is also an important difference: to academic theology the history of Jesus of Nazareth is the starting point to understand God's relation to history, but to the emancipation theologies the experience of God's presence in the struggle against suffering and oppression is the key to understand God's relation to history, including her involvement in the history of Jesus of Nazareth. The section closes with an excursion on the relationship between the recent attempts to talk about God as trinity and the development of the trinitarian dogma in the first ages of christianity.

Starting from an article of G. Gutiérrez on D. Bonhoeffer, the second section explores the relationship between the God-talk of academic theologians and emancipation theologians. A closer look is taken at the work of E. Jüngel, J. Moltmann, and W. Pannenberg, representing those academic theologians who are trying to develop a trinitarian theology and at the same time are sharing Bonhoeffer's conviction that only 'a suffering God can help us'. They are convinced that to share in God's weakness is to believe in him. All three of them answer Bonhoeffer's question 'What, then, is the aspect of life that shares in God's weakness?' in a different manner. But every one of them differs with the emancipation theologians, who in answer to this question are pointing at the resistance and the struggle of those who are suffering, are being exploited or excluded. The same holds true for what is said by academic theologians and emancipation theologians about the presence of God's spirit in the world.

In the final section a few methodological considerations are made, on how the plausibility of the way God's presence is localized by the emancipation theologies can be tested. First, discussing C. Boff's 'Theology and praxis', it is shown that in the emancipation theologies the 'experience of contrast' on the one hand produces a certain attitude towards the social reality, and on the other hand, is claiming to produce insight in that reality. The attitude-aspect they justify by referring to the Judaic and Christian tradition and especially to the history of Jesus of Nazareth; the plausibility of this reference can be investigated. The insight-aspect they justify in confrontation with social philosophers and social scientists and this confrontation can also be reviewed. This is what happens in chapter 3 and 4 of this study respectively. The ideology-critical and hermeneutical reflexions of J.L. Segundo, E. Schüssler Fiorenza and E. Schillebeeckx show that in the process of investigating and reviewing, it is impossible to refer to unchanging criteria of truth. It is possible however to check whether the research

project the emancipation theologies started, seems promising in the context of academic theology.

The third chapter studies the way academic theologians and emancipation theologians interpret the history of Jesus of Nazareth. Making use of writings of W. Benjamin, the first section discusses the question why emancipation theologians *could* have a more plausible interpretation of this history. It is concluded that their relationship with those who suffer and are protesting against their suffering, may make their position analogous to that of Jesus and his first disciples. This would result in an understanding of Jesus which is at the same time historically adequate according to the current standards, and relevant to the situation of the interpreter.

In section two and three academic christology is analyzed. It is shown that academic theologians either start from the human experience and consider Jesus, the christ, to be the answer to the contradictions of the human condition, and in that case have a very schematic understanding of him that does not do justice to his historical existence (K. Rahner, P. Schoonenberg, theologians of 'the myth of God incarnate', J.B. Metz, J. Moltmann), or they give a very detailed description of Jesus as a historical figure but are unable to relate their findings with their own situation (H. Küng, to a lesser degree E. Schillebeeckx).

Section four points out that emancipation christologies combine historical adequacy and contextual relevance. Taking North American black theology (J.H. Cone) as an example, it is made clear that the presence of God's spirit in their own situation is the starting point of their interpretation of the history of Jesus, and from the example of the Latin American liberation theology (L. Boff, J. Sobrino, H. Echeagaray, J.L. Segundo) it is shown that they make a plausible case for the claim that the same spirit that lives in the liberation struggle, was also present in Jesus the christ. Because they are taking their own struggle as a starting point, they are able to make sense of certain facts in Jesus' life that academic theologians could hitherto only present as historical oddities, e.g. especially the combination of the 'already' and the 'not yet' in Jesus' message of the kingdom of God. South African black theology (A. Boesak, M. Buthelezi, Z. Kameeta, T.A. Mofokeng) makes clear how important the message of Jesus' resurrection is to the emancipation theologies, and feminist theology (E. Schüssler Fiorenza) shows once again how emancipation theologies combine the claims that God's spirit is revealed in Jesus and that God's spirit reveals new and unexpected things here and now.

The conclusion is that emancipation theologians are more successful in being faithful to both Jesus' history and their own situation, because they are starting from the struggle against suffering and oppression. This gives plausibility to their claim that the spirit of the God of Jesus of Nazareth, the christ, is present in that struggle.

In chapter four the relationship between theology and social analysis is discussed. By way of introduction, the first section presents the attempts to combine realism

and criticism in the social theory of modernity as developed by M. Foucault and J. Habermas. It shows their failure in this respect. Either the criticism (Foucault) or the realism (Habermas) is problematic. It is suggested that emancipation theologies might help here, because they are taking their starting point in an experience that is at the same time a real product of modernity and a criticism of modern reality, e.g. the 'experience of contrast'.

The second section investigates the meaning of social analysis in emancipation theologies. It is a way of understanding the resistance against the existing order, or to put it more precisely, of understanding reality from the perspective of resistance, in order to comprehend its logic and to show its legitimacy. In this process resistance is understood as 'transfiguration of politics' (P. Lehmann) and as a new way of making sense of the experience of suffering (a new 'theodicy' in M. Weber's sense of the word).

The third section is about the meaning of social analysis in academic theology. It is shown that the social sciences in their classical form always had a 'theological' intention; it was their object to replace religion and thus to serve human progress. Therefore, any discussion of theologians with the social sciences is problematic from the start and has to be a critical one. After an analysis of the project of the Dutch pastoral theologian J.A. van der Ven to combine theology and social science in an 'empirical theology', three attempts to combine social analysis and theology in critical fashion are reviewed: that of J.B. Metz, of H. Peukert, and of the 'Tegenspraak' ('contra-diction') collective. It is concluded that in the end they fail to relate theological convictions with the real social processes in society. The section closes by showing that this can be overcome, not by trying to combine theology and social analysis, but by analyzing reality from a viewpoint which is at the same time socio-political and theological. In effect, for academic theology this means following the project of the emancipation theologies and taking as a starting point the resistance against oppression, claiming that this is the place of the presence of God's spirit and the place where the socio-political reality shows its real, oppressive face.

Section four investigates some consequences of this conclusion. With the help of A. Gramsci's theory of the organic intellectual, the relationship between the theologian and the liberation struggle is explored: starting from her or his understanding of the Judaic and Christian tradition, the theologian relates the different levels of the struggle against suffering and oppression and shows and organizes its coherence. With the help of an analysis of certain contradictions in M. Weber's methodology, the creative role of social theory in this process is revealed. F. Hinkelammert's theory of world-wide capitalism as religion of the 'idols of death' and the feminist use of Aristotle's description of society as a patriarchy, are presented as possible frameworks to develop the project of the emancipation theologies in the context of academic theology.

In conclusion, chapter five deals with the possibilities and promises of the Western type of intellectual in this project. S/he will have to fight the tendency to create an esoteric language that excludes non-specialists from the discussion and

makes them dependent on producers of ideas. S/he will have to guard the ethos of critical discourse and will have to insist on the necessity to argue the choices, to show their logic and their plausibility.

The study closes with a review on a text and a photo-essay on recent Dutch social history, from which it is possible for allies of the emancipation theologians in the context of academic theology to develop a view on our own society.

Lijst van aangehaalde literatuur

- Aagaard, A M, 'Der Heilige Geist in der Welt', in *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes, Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion* (Ökumenische Perspektive 6), Frankfurt a M 1974, 97-119
- Aagaard, A M, 'Die Erfahrung des Geistes', in *Theologie des Geistes*, Hg O.A Dilschneider, Gutersloh 1980, 9-24
- Aagaard, A M, 'Missiones dei, Ein Beitrag zur Diskussion über das Verständnis von Mission', in *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche, Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein*, Hg V Vадja (Evangelium und Geschichte 3), Göttingen 1973, 97-121
- Achterhuis, H, *De mark van welzijn en geluk, Een kritiek van de andragologie*, Baarn ¹⁰1984 (1980)
- Adam, A, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I Der Zeit der Alten Kirche*, Gutersloh 1965
- Adam, H, 'Perspectives in the literature, A critical evaluation', in dez /H Giliomee, *Ethic power mobilized, Can South Africa change?*, New Haven etc 1979
- Adam, K, *Christus unser Bruder* (Seele-Bucherei zur Auferbauung gesunden Christenlebens 6), Regensburg ²1929
- Adam, K, *Der Christus des Glaubens, Vorlesungen über die kirchlichen Christologie*, Dusseldorf 1957
- Adam, K, *Jesus Christus*, Augsburg 1933
- Albrecht, R, 'Wir gedenken die Frauen, die bekannten und die namenlosen, Feministische Kirchengeschichtsschreibung', in *Handbuch feministischer Theologie*, Hg C Schaumberger/M Maassen, München 1986, 312-322
- Althaus, P, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 48), Gutersloh 1958
- Althaus, P, *Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik*, Gutersloh ²1949 (1947)
- Althaus, P, *Grundriss der Dogmatik* (Grundrisse zur evangelischen Theologie), Gutersloh ⁵1959
- Althusser, L, *Pour Marx*, Paris 1968
- Altizer, Th.JJ, *The gospel of Christian atheism*, Philadelphia 1966
- Alves, R, *A theology of human hope*, New York etc 1969
- Alves, R, *What is religion?*, Maryknoll 1984 (1981)
- Amoah, E./M.A. Oduyoye, 'The Christ for African women', in *With passion and compassion, Third World women doing theology*, ed V Fabella/M.A. Oduyoye, Maryknoll 1988, 35-46
- Andere Kirche, *Die, Basisgemeinden in Europa*, Hg N Copray e a, Wuppertal 1982
- Anderson, H, *Jesus and Christian origins, A commentary on modern viewpoints*, New York 1964
- Anderson, P, *De tegenstrydigheden van Antonio Gramsci*, Antwerpen etc 1981 (1977)
- Anderson, P, *Over het westers marxisme*, Amsterdam 1978 ((1976))
- Andolson, B H, 'A woman's work is never done, Unpaid household labour as social justice issue', in *Women's consciousness, women's conscience, A reader in feminist theology*, ed B H Andolson e a, San Francisco 1985, 3-18
- Andolson, B H /C E Gudorf/M D Pellauer, 'Introduction', in *Women's consciousness, women's conscience, A reader in feminist theology*, ed B H Andolson e a, San Francisco 1985, xi-xxvi
- Apartheid is a heresy, ed J W De Gruchy/C Villa-Vicencio, Grand Rapids 1983
- Araujo, J D de, 'Images of Jesus in the culture of the Brazilian people', in *Faces of Jesus, Latin American christologies*, ed J Míguez Bonino, Maryknoll 1984 (1977), 30-38
- Arens, E., 'Kleine Bilanz der bisherigen Peukertrezeption', in *Kommunikation und Solidarität, Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, Freiburg in der Schweiz 1985, 14-32
- Arens, E, *Kommunikative Handlungen, Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Dusseldorf 1982

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea The works of Aristotle IX*, ed W D Ross, London 1915
- Aristoteles, *Politica The works of Aristotle X*, ed W D Ross, London 1921
- Aron, R., *L'opium des intellectuels* (Liberté de l'esprit), Paris 1955
- Arroyo, G., 'Afhankelijkheidstheorie, een geldige bemiddeling van de bevrijdingstheologie?', in *Bevrijding en christelijk geloof in Latijns Amerika en Nederland* (Annalen van het Thijmgenootschap 68 1), Baarn 1980, 55-68
- Arroyo, G., 'Genèse et développement de la théologie de la libération', in *Recherches de science religieuse* 74 (1986) 185-200
- Arthur, M., '"Liberated" women, The classical era', in *Becoming visible, Women in European history*, ed R. Bridenthal, Boston etc 1977, 60-89
- Assmann, H., 'Das Evangelium des Technologismus, Technologie und Macht aus der Sicht der Theologie der Befreiung', in *Befreiungstheologie als Herausforderung, Anstöße - Anfragen - Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirchen und Gesellschaft hierzulande*, Hg H Goldstein, Düsseldorf 1981, 50-68
- Assmann, H., 'Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution', in *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, Hg. E Feil/R. Weth, München etc 1969, 218-248
- Assmann, H., 'Kritik der "Theologie der Befreiung"', in *Internationales Dialog Zeitschrift* 7 (1974) 144-153
- Assmann, H., 'La dictature brésilienne et la fonction législatrice de la religion', in *IDOC international* 38 (1971) 75-94
- Assmann, H., *Onderdrukking - verzet, een uitdaging aan de christenen, Een stem uit Latijns Amerika*, Baarn 1975 (1971, 1973)
- Assmann, H., 'Theological training and the diversity of ministries', in *International review of mission* 66 (1977) 22-28
- Athanasius, *De incarnatione* (Sources chrétiennes 199), Paris 1973
- Auer, J., *Jesus Christus - Gottes und Maria "Sohn"* (Kleine katholische Dogmatik IV/1), Regensburg 1986
- Auf der Seite der Unterdrückten?, Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Hg P Eicher/N Mette (Theologie zur Zeit 6), Düsseldorf 1989
- Azevedo, Th de, 'La "religion civile", Introduction au cas Brésilien', in *Archives de sciences sociales des religions* 24 (1979) 7-22
- Baars, J., *De mythe van de totale beheersing, Adorno, Horkheimer en de dialectiek van de vooruitgang*, Amsterdam 1987
- Baartman, E N., 'Black consciousness', in *Pro veritate* 11 (1972-3) no 11, 4-6
- Baartman, E N., 'The black man and the church', in *Pro veritate* 11 (1972-3) no 12, 3-5
- Baartman, E N., 'The significance of the development of black consciousness for the church', in *SASO newsletter* 2 (1972) no 5
- Bacciocchi, J de, *Jésus Christ dans le débat des hommes*, Z pl 1975
- Baillie, D M., *God was in Christ, An essay on incarnation and atonement*, New York 1948
- Bakker, N T., 'Theologie contra doemdenken' in *Wending* 36 (1981) 575-587
- Balthasar, H U von, *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik III Theologie 2 Neuer Bund*, Einsiedeln 1969
- Balthasar, H U von, *Sponsa verbi* (Skizzen zur Theologie 2), Einsiedeln 1961
- Balthasar, H U von, *Theodramatik II Die Personen des Spiels 2 Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978
- Bancroft, N., 'Women in a cutback economy; Ethics, ideology and class', in *Women's consciousness, women's conscience, A reader in feminist theology*, ed B H Andolson e a, San Francisco 1985, 19-31
- Bandaloni, N., 'Gramsci and the problem of revolution', in *Gramsci and marxist theory*, ed C Mouffe, London etc 1979, 80-109 (1974)
- Barreiro, A., *Basic ecclesial communities, The evangelisation of the poor*, Maryknoll ²1984 (1977)
- Barth, K., *Der Römerbrief*, München ¹1918, ²1922
- Barth, K., 'Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack', in *Theologische Fragen und Antworten* (Gesammelte Aufsätze 3), Zürich 1957, 7-31
- Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1-IV/4*, Zürich 1932-1967
- Barth, K., 'Nachwort', in *Schleiermacher-Auswahl*, Münster etc 1968, 290-312
- Baruzzi, A., 'Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles', in *Philosophisches Jahrbuch* 77(1970) 15-28
- Basly, D de, 'L'assumptus homo', in *La France franciscaine* 11 (1928) 265-314

- Bauer, G, *Christliche Hoffnung und menschliche Fortschritt, Die politische Theologie von J B Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Mainz 1976
- Baum, G, 'De roeping van de intellectuelen in de kerk', in *Concilium* 11 (1975) no 1, 17-26
- Baum, G, *Religion and alienation, A theological reading of sociology*, New York etc 1975
- Bax, D.A., *A different gospel, A critique of the theology behind apartheid*, Johannesburg 1979
- Becken, H-J, 'Toward a relevant theology for Africa', in *Relevant theology for Africa*, Durban 1973, 3-7
- Becker, W.A., 'Vocation and black theology', in *Black theology II, Essays on the formation and outreach of contemporary black theology*, ed C.E. Bruce/W.R. Jones, Lewisburg etc 1978, 27-51
- Beek, A van de, *De adem van God, De heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk 1987
- Beek, A van de, *Waarom?, Over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984
- Beek, F.J. van, *Christ proclaimed, Christology as rhetoric* (Theological inquiries), New York 1979
- Beer, D de, 'Het Kairos-document, Vraag vanuit bevrijdend handelen', in *Tijdschrift voor theologie* 27 (1987) 37-44
- Beer, D de, 'Kerkelijk verzet tegen apartheid, Van de conferentie van Cottesloe tot het Kairos-document', in *Het uur van de waarheid, Het "Kairos document" van Zuidafrikaanse christenen*, Baarn 1986, 8-27
- Beiser, F, *Schleiermachers Lehre von Gott, Dargestellt nach seinen Reden und seiner Glaubenslehre* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 22), Göttingen 1970
- Beker, E.J./J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek IV Over de heilige Geest en de sacramenten*, Kampen 1987
- Bekkenkamp, J/F Droeis/A.-M. Korte, 'Van feministische theologie tot theologische vrouwenstudies, Nabeschuiving', in *Van zusters, meiden, vrouwen, Tien jaar feministische theologie op faculteiten en hogescholen in Nederland* (IIMO research pamphlet 19), Leiden etc 1986, 301-323
- Bell, D., *The end of ideology, On the exhaustion of political ideas in the fifties*, revised edition, New York etc 1962 (1960)
- Benard, C, *Die geschlossene Gesellschaft und ihre Rebellen, Die internationale Frauenbewegung und die Schwarze Bewegung in den USA*, Frankfurt a M 1981
- Benard, C, 'Die Universität, Eine Fallstudie', in *Feminismus, Inspektionen in der Herrenkultur Ein Handbuch*, Hg L.F. Pusch, Frankfurt a M 1983, 397-407
- Benda, J., *La trahison des clercs*, Paris 1927
- Benjamin, W., *Das Passagen-Werk* (= Gesammelte Schriften V/1 en 2), Hg R. Tiedemann, Frankfurt a M 1983 (1927-40)
- Benjamin, W., 'Der Erzähler', in dez, *Illuminationen, Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a M 1977 385-410 (1936)
- Benjamin, W., 'Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker', in dez, *Angelus Novus, Ausgewählte Schriften* 2, Suhrkamp 1988, 302-343 (1937)
- Benjamin, W., 'Erfahrung und Armut', in dez, *Illuminationen, Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a M 1977, 291-296
- Benjamin, W., 'Über den Begriff der Geschichte', in dez, *Illuminationen, Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a M 1977, 251-261 (1940)
- Benjamin, W., 'Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standorts des französischen Schriftstellers', in dez, *Angelus Novus, Ausgewählte Schriften* 2, Frankfurt a M 1988, 264-291 (1934)
- Bennett, B., 'A critique on the role of women in the church', in *The unquestionable right to be free, Black theology from South Africa*, ed I.J. Mosala/B. Tlhabale, Maryknoll 1986, 169-174
- Bennett, R.A., 'Black experience and the bible' in *Theology today* 27 (1971) 422-434
- Berger, P., *The sacred canopy, Elements of a social theory of religion*, New York 1967
- Bering, D., *Die Intellektuellen, Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart 1978
- Berkhof, H., *Christelijk geloof, Een inleiding tot de geloofsleer*, vijfde, herziene druk, Nijkerk 1985
- Berkhof, H., 'De Geest als voorschot', in *Leven uit de Geest, Theologische peilingen*, Hilversum 1974, 162-179
- Berkhof, H., 'De heilige Geest in de theologie van de 20e eeuw', in *Rondom het woord* 20 (1978) no 4, 10-16
- Berkhof, H., *De leer van de heilige Geest*, Nijkerk 1964
- Berkhof, H., 'Die Pneumatologie in der niederländischen Theologie', in *Theologie des Geistes*, Hg O.A. Dilschneider, Gütersloh 1980, 25-44
- Berkhof, H., '[Recensie van] E. Jungel, Gott als Geheimnis der Welt', in *Nederlands theologisch tijdschrift* 33 (1979) 154-157
- Berman, M., *All that is solid melts into air, The experience of modernity*, New York 1988 (1982)

- Berryman, Ph., *Liberation theology; Essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond*, New York 1987.
- Bethge, E., *Dietrich Bonhoeffer; Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München ³1970.
- Bethge, E., 'Dietrich Bonhoeffer und die Juden', in: *Konsequenzen; Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, Hg. E. Feit/I. Tödt (Internationales Bonhoeffer Forum 3), München 1980, 171-214.
- Bevrijdingstheologie in West-Europa*, teksten van het symposium 'Westeuropese bevrijdingstheologie', gehouden op 12-13 november 1987 aan de theologische faculteit Nijmegen, red. B. Klein Goldewijk e.a. (Kerk en theologie in context 2), Kampen 1988.
- Beyschlag, K., *Grundriss der Dogmengeschichte I: Gott und Welt* (Grundrisse 1), Darmstadt 1982.
- Bhaskar, R., *The possibility of naturalism; A philosophical critique of the contemporary human sciences* (Harvester philosophy now 8), Brighton 1979.
- Biko, S., 'Black souls in white skins?', in: *de z., I write what I like; A selection of his writings*, ed. A. Stubbs, London 1978, 19-26.
- Biko, S., 'Black theology and the quest for a true humanity', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, 36-47.
- Biko, S., 'The church as seen by a young layman', in: *I write what I like; A selection of his writings*, ed. A. Stubbs, London 1978, 54-60.
- Black theology; A documentary history, 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1980.
- Blaser, K., 'Kommunikation des Evangeliums – Evangelium der Kommunikation; Bemerkungen zur kulturellen Bedingtheit der Theologie', in: *Evangelischer Missions Magazin* 118 (1974) 105-121.
- Blaser, K., *Vorstoss zur Pneumatologie* (Theologische Studien 121), Zürich 1977.
- Blaser, K., *Wenn Gott schwarz wäre ...; Das Problem des Rassismus in Theologie und christlicher Praxis*, Zürich etc. 1972.
- Blatzky, A., *Sprache des Glaubens in Lateinamerika; Eine Studie zur Selbstverständnis und Methode der "Theologie der Befreiung"* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 20), Frankfurt a.M. 1978.
- Bocock, R., *Hegemony* (Key ideas), Chichester etc. 1986.
- Bodin, L., *De intellectuelen* (Mens en medemens; aspecten der sociale werkelijkheid 82), Utrecht/Antwerpen 1968 (1961).
- Boeckh, A., 'Entwicklungstheorien, Weltmarkt und das Problem der Gerechtigkeit', in: *Auf der Seite der Unterdrückten?; Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Hg. P. Eicher/N. Mette (Theologie zur Zeit 6), Düsseldorf 1989, 90-111.
- Boesak, A., *Als dit verraad is ben ik schuldig*, Baarn 1986.
- Boesak, A., 'Auszug aus der Wüste; Auf dem Wege in eine Welt der Menschen', in: *Theologie im Konfliktfeld Südafrika; Dialog mit Manas Buthelezi*, Hg. I. Tödt (Studien zur Friedensforschung 15), Stuttgart etc. 1976, 133-159.
- Boesak, A., 'Banning black theology in South Africa', in: *Theology today* 38 (1981-2) 182-189.
- Boesak, A., *Black theology, black power*, London ²1978 (¹1976, onder de titel 'Farewell to innocence').
- Boesak, A., 'Civil religion and the black community', in: *Journal of theology for Southern Africa* 19 (1977) 35-44.
- Boesak, A., *Coming out of the wilderness; A comparative interpretation of Martin Luther King Jr. and Malcolm X* (Kamper cahiers 26), Kampen z.j. (1975).
- Boesak, A., 'De moed om zwart te zijn; Zwarte theologie en de strijd om bevrijding', in: *Om het zwart te zeggen; Een bundel opstellen over centrale thema's in de zwarte theologie*, red. A. Boesak, Kampen 1975, 12-28.
- Boesak, A., 'De zwarte kerk en de toekomst in Zuid-Afrika', in: *Concilium* 16 (1980) no. 8, 51-59.
- Boesak, A., 'Liberation theology in South Africa', in: *African theology en route*, ed. K. Appiah-Kubi/S. Torres, Maryknoll 1978, 169-75 (1977).
- Boesak, A., 'Schwarz und reformiert – Last oder Herausforderung?', in: *Zeitschrift für Mission* 8 (1982) 7-17.
- Boesak, A., 'The relationship between text and situation, reconciliation and liberation in black theology', in: *Voices of the Third World* 2 (1979) no. 1, 34-40.
- Boesak, A., *Troost en protest; Reflecties op de Openbaring van Johannes*, Baarn 1987.
- Boff, C., 'Gegen die Knechtschaft des rationalen Wissens; Ein neues Verhältnis zwischen der Wissenschaft der Theologie und der Weisheit des Volkes', in: *Befreiungstheologie als Herausforderung; Anstöße – Anfragen – Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirchen und Gesellschaft hierzulande*, Hg. H. Goldstein, Düsseldorf 1981, 108-138.
- Boff, C., *Theologie und Praxis; Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Fundamentaltheologische Studien 7), München etc. 1983.

- Boff, C., 'Zum Gebrauch des "Marxismus" in der Theologie der Befreiung', in: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Hg. P. Rottländer, Münster 1987, 37-44.
- Boff, C./J. Pixley, *Die Option für die Armen* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987 (1986).
- Boff, L., *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land; Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982 (1980).
- Boff, L., 'Christ's liberation via oppression; An attempt at theological construction from the standpoint of Latin America', in: *Frontiers of theology in Latin America*, ed. R. Gibellini, Maryknoll 1979, 100-132.
- Boff, L., *Der dreieinige Gott* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987 (1986).
- Boff, L., 'Die Anliegen der Befreiungstheologie', in: *Theologische Berichte* 8 (1979) 71-103.
- Boff, L., *Die Neuentdeckung der Kirche; Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980 (1977).
- Boff, L., *En de kerk is volk geworden*, Averbode etc. 1987.
- Boff, L., *Erfahrung von Gnade; Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf 1978 (1977).
- Boff, L., 'Het lijden dat voortkomt uit de strijd tegen het lijden', in: *Concilium* 12 (1976) no. 9, 6-18.
- Boff, L., 'Integral liberation and partial liberations', in: dez./C. Boff, *Salvation and liberation*, Maryknoll etc. 1984, 14-66.
- Boff, L., *Jesus Christus der Befreier*, Freiburg 1986 (1972; 1977; 1978).
- Boff, L., *Kirche: Charisma und Macht; Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985 (1981).
- Boff, L., 'Kirchliche Basisgemeinschaften und Theologie der Befreiung', in: *Dokumente des internationalen Seminar 'Die Befriedigung gesellschaftspolitischer Grundbedürfnisse aus christlicher und sozialdemokratischer Sicht - Bilanz und Ausblick zur 10-jährigen entwicklungspolitischen Zusammenarbeit MZF - FES'*, Bonn z.j., 128-149 (1981).
- Boff, L., *Kreuzweg der Gerechtigkeit*, Mainz 1980 (1978).
- Boff, L., 'Marteldood: poging tot een systematische reflectie', in: *Concilium* 19 (1983) no. 3, 17-23.
- Boff, L., 'Theologie der Befreiung - die hermeneutische Voraussetzungen', in: *Befreiende Theologie; Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Hg. K. Rahner e.a., Stuttgart 1977, 46-61.
- Boff, L., *Theologie hört aufs Volk; Ein Reisetagebuch*, Düsseldorf 1982 (1981).
- Boff, L., 'Wat betekent theologisch volk Gods en kerk van het volk?', in: *Concilium* 20 (1984) no. 6, 103-113.
- Boff, L., 'Wat zijn de theologieën van de Derde Wereld?', in: *Concilium* 24 (1988) no. 5, 12-21.
- Boff, L./C. Boff, *Wat is theologie van de bevrijding?*, Averbode etc. 1986.
- Bonhoeffer, D., *Akt und Sein; Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Theologische Bücherei, systematische Theologie 5), München 1956 (1931).
- Bonhoeffer, D., 'Christologie', in: dez., *Gesammelte Schriften* III, München 1960, 166-242 (1933).
- Bonhoeffer, D., *Nachfolge*, München 1964 (1937).
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung; Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Hg. E. Bethge, Neuausgabe, München 1977.
- Boni, L.A. de, 'Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien', in: *Theologie aus der Praxis des Volkes; Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*, Hg. F. Castillo (Gesellschaft und Theologie, systematische Beiträge 26), München etc. 1978, 125-171.
- Boot, W., 'Macht - je ziet het - je ziet het niet', in: *Vrouw, religie, macht*, red. D. Dijk e.a., Delft 1985, 19-31.
- Borgman, E., 'De eigenzinnige bevrijdingstheologie van Juan Luis Segundo; De kerk als collectieve intellectueel', in: *Wending* 44 (1989) 71-80.
- Borgman, E., 'Gefundeerd, maar niet te funderen; Theologie als bevrijdende hermeneutiek', in: *Tijdschrift voor theologie* 28 (1988) 113-134.
- Borgman, E., 'Godsontmoeting in de "donkere nacht" van het lijden en de ongerechtigheid; Over G. Gutiérrez "Gerechtigheid om niet"', in: *Onschuldig lijden en spreken over God* (Brochures theologie en maatschappij 3), Amersfoort 1988, 15-24.
- Borgman, E., 'Identiteit, solidariteit, theologie', in: *Wending* 43 (1988) 3-13.
- Borgman, E., 'Jon Sobrino, bevrijdingstheoloog aan een universiteit', in: *Wending* 42 (1987) 221-230.
- Borgman, E., 'Kritiek uit naam van de geschiedenis; Beschrijving en norm in de theorie van Karl Marx', in: *Tijdschrift voor theologie* 25 (1985) 140-162.
- Borgman, E., 'Recente verschuivingen in theologie, kerk en samenleving; Perspectieven en problemen', in: *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, red. B. Klein Goldewijk e.a. (Kerk en theologie in context 2), Kampen 1988, 3-12.

- Borgman, E., 'Theologie tussen universiteit en emancipatie; De weg van Edward Schillebeeckx', in: *Tijdschrift voor theologie* 26 (1986) 240-258.
- Borgman, E./B. van Dijk/Th. Saleminck, 'Van Pastoraal Concilie tot Acht Mei Beweging', in: *De vernieuwingen in katholieke Nederland; Van Vaticanum II tot Acht Mei Beweging*, red. E. Borgman e.a., Amersfoort 1988, 13-30.
- Borgman, E./B. Klein Goldewijk, 'Feministische theologie in de context van de Eerste en de Derde Wereld', in: *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, red. B. Klein Goldewijk e.a. (Kerk en theologie in context 2), Kampen 1988, 127-140.
- Bornkamm, G., *Jesus von Nazareth*, Stuttgart ²1957 (1956).
- Borrot, H., 'Theologie der Befreiung – ein befreiende Theologie?; Unbequeme Anfragen zwischen "Medellin" und der Zukunft', in: *Gott im Aufbruch; Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Hg. P. Hünemann/G.-D. Fischer, Freiburg etc. 1974, 181-203.
- Børresen, K.E., 'Vrouwen en mannen in de schepping en in de kerk', in: *Concilium* 17 (1981) no. 6, 72-80.
- Bosch, D.J. 'Stromingen in de Zuidafrikaanse zwarte theologie', in: dez., *Het evangelie in Afrikaans gewaad*, Kampen 1974, 92-118.
- Bosch, D.J., 'The church and the liberation of peoples', in: *Missionalia* 5 (1977) 8-39.
- Bots, J., 'Die Niederlande' in: *Handbuch der Kirchengeschichte. VIII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Freiburg etc. 1979, 567-575.
- Bots, J., *Zestig jaar katholicisme in Nederland* (De rots 11: 7/8), Venlo 1981.
- Bottomore, T.B., *Elites and society* (The new thinker's library), London 1964.
- Bottomore, T.B., *Sociology as social criticism*, London 1975.
- [Bourdieu, P.,] *La sociologie de Bourdieu*, éd. A. Accardo/Ph. Corcuff, Bordeaux 1986.
- Bourdieu, P., 'Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique', in: *Les nouveaux clercs; Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé* (Histoire et société 6), Genève 1985, 255-261.
- Bouyer, L., *Le Fils éternel; Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris 1974.
- Bowles, G., 'Is women's studies an academic discipline?', in: *Theories of women's studies*, ed. G. Bowles/R. Duelli Klein, London etc. 1983, 32-45.
- Bowles, G./R. Duelli Klein, 'Introduction; Theory of women's studies and the autonomy/integration debate', in: *Theories of women's studies*, ed. G. Bowles/R. Duelli Klein, London etc. 1983, 1-26.
- Brandon, S.G.F., *Jesus and the zealots; A study of the political factor in primitive Christianity*, Manchester 1967.
- Brandt, H., 'In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das "Auftauchen Gottes" in Lateinamerika; Zum Verhältnis von Befreiungspedagogik und Befreiungstheologie', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 (1981) 367-389.
- Brandt, H., 'Jesus Christo Libertator: Zum Verständnis der "kritischen Christologie" bei Leonardo Boff', in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 15 (1973) 229-253.
- Brattinga, T., *Theologie van het socialisme; Een studie over het religieus socialisme, met name de theorie over het religieus socialisme zoals die is ontwikkeld door Paul Tillich*, Bolsward 1980.
- Braun, H., 'Der Sinn der neutestamentlichen Christologie', in: dez., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 243-282 (1957).
- Braun, H., *Jesus; Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Themen der Theologie 1), Stuttgart etc. ²1969.
- Breuning, W., 'Zur Einführung', in: *Trinität; Aktuelle Perspektive der Theologie*, Hg. W. Breuning (Questiones disputatae 101), Freiburg etc. 1984, 7-18.
- Brink, G. van de/D. Meerman/Th. de Wit, 'Kennnis, strijd en passie; Over Gramsci en Gutiérrez', in: *De identiteit van katholieke wetenschapsmensen* (Annalen van het Thijmgenootschap 68: 2), Baarn 1980, 69-78.
- Brinkman, M., *Het gods- en mensbegrip in de theologie van Wolfhart Pannenberg; Een schets van de ontwikkeling van zijn theologie vanaf 1953 tot 1979*, Kampen 1979.
- Brinkman, M., 'Pannenberg's verstaan van de triniteit; "Gott mitten in unserem Leben jenseitig"', in: *Tijdschrift voor theologie* 21 (1981) 37-47.
- Brock, R.N., 'A feminist consciousness looks at christology', in: *Encounter* 41 (1980) 319-331.
- Brock, R.N., 'The feminist redemption of Christ', in: *Christian feminism; Visions of a new humanity*, ed. J.L. Weidman, San Francisco 1984, 55-74.
- Brooten, B., 'Jüdinnen zur Zeit Jesu; Ein Plädoyer für Differenzierung', in: *Frauen in der Männerkirche*, Hg. B. Brooten/N. Greinacher (Gesellschaft und Theologie, Abteilung Praxis der Kirche 40), München etc. 1982, 141-148.

- Brooten, B., 'Paul's view on the nature of women and homoeroticism', in: *Immaculate and powerful; The female in sacred image and social reality*, ed. C.W. Atkinson (The Harvard women studies in religion series) Boston 1985, 61-87.
- Brooten, B., *Women leaders in the ancient synagogue; Inscriptional evidence and background issues* (Brown Judaic studies 36), Chico 1982.
- Brown, E., 'The necessity of a "black" South African church history', in: *Relevant theology for Africa*, Durban 1973, 79-125.
- Brown, R.M., *Gustavo Gutiérrez* (Makers of contemporary theology), Atlanta 1980.
- Brown, R.M., 'Preface; After ten years', in: G. Gutiérrez, *The power of the poor in history; Selected writings*, Maryknoll 1983 (1979), vi-xvi.
- Brown, R.M., *Theology in a new key; Responding to liberation themes*, Philadelphia 1978.
- Bruce, C.E./W.R. Jones, 'Introduction', in: *Black theology II; Essays on the formation and outreach of contemporary black theology*, ed. C.E. Bruce/W.R. Jones, Lewisburg etc. 1978, 13-21.
- Brueggemann, W., *The message of the Psalms; A theological commentary*, Minneapolis 1984.
- Brunner, A., *Dreifaltigkeit; Personale Zugänge zum Mysterium*, Einsiedeln 1976.
- Brym, R.J., *Intellectuals and politics* (Controversies in sociology 9), London etc. 1980.
- Buchanan, C.H., 'Women's studies', in: *Encyclopedia of religion* 15 (1987) 433-440.
- Buci-Glucksmann, C., *Gramsci and the state*, London 1980 (1975).
- Buci-Glucksmann, C., 'State, transition and passive revolution', in: *Gramsci and marxist theory*, ed. C. Mouffe, London etc. 1979, 207-236 (1977).
- Budapest, Z., *The holy book of women's mysteries* I, Los Angeles 1979; II, Los Angeles 1980.
- Bühler, P., *Kreuz und Eschatologie; Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluss an Luthers theologia crucis* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 17), Tübingen 1981.
- Bultmann, R., 'Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates', in: dez., *Glauben und Verstehen; Gesammelte Aufsätze* II, Tübingen ²1958, 246-261 (1951).
- Bultmann, R., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg ⁴1965.
- Bultmann, R., 'Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus', in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus; Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Hg. H. Ristov/K. Matthieu, Berlin 1961, 233-235 (1959).
- Bultmann, R., 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus', in: dez., *Glauben und Verstehen; Gesammelte Aufsätze* I, Tübingen ³1958, 188-213 (1929).
- Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958 (1955).
- Bultmann, R., *Jesus*, Tübingen 1964 (1926).
- Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁷1977 (1953).
- Bultmann, R., 'Wahrheit und Gewissheit', in: dez., *Theologische Enzyklopädie*, Hg. E. Jüngel/K.W. Müller, Tübingen 1984, 183-205.
- Burger, Th., *Max Weber's theory of concept formation; History, law and ideal types*, Durham 1976.
- Burnham, J., *The managerial revolution; Or what is happening in the world now*, Harmondsworth etc. ³1945 (1941).
- Burrichter, R./C. Lueg, 'Aufbrüche und Umbrüche; Zur Entwicklung feministischer Theologie in unserem Kontext', in: *Handbuch feministischer Theologie*, Hg. C. Schaumberger/M. Maassen, München 1986, 14-35.
- Busch, E., *Karl Barths Lebenslauf; Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975.
- Bussmann, C., "Befreiter" und "befreiender" Umgang mit der Bibel in Lateinamerika als Anregung für Theologie und Verkündigung in der Ersten Welt', in: *Befreiungstheologie als Herausforderung; Anstöße - Anfragen - Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirchen und Gesellschaft hierzulande*, Hg. H. Goldstein, Düsseldorf 1981, 168-181.
- Bussmann, C., *Befreiung durch Jesus?; Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980.
- Buthlezi, M., 'African theology and black theology; A search for a theological method', in: *Relevant theology for Africa*, Durban 1973, 18-24.
- Buthlezi, M., 'An African theology or a black theology?', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, 29-35.
- Buthlezi, M., 'Ansätze afrikanischer Theologie im Kontext von der Kirche in Südafrika', in: *Theologie im Konfliktfeld Südafrika; Dialog mit Manas Buthelezi*, Hg. I. Todt (Studien zur Friedensforschung 15), Stuttgart etc. 1976, 33-132.
- Buthlezi, M., 'Black creativity as a process of liberation', in: *Pro veritate* 15 (1976-7) no. 1, 16-17.

- Buthelezi, M., 'Black theology; A quest for the liberation of Christian truth', in: *All African Lutheran consultation on Christian theology in African context*, Gabarone, Botswana, October 5-14, 1978, z.pl. z.j., 52-59.
- Buthelezi, M., 'Black theology and the Le Grange/Schlebusch commission', in: *Pro veritate* 14 (1975-6) no. 6, 44-46.
- Buthelezi, M., 'The theological meaning of true humanity', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, 93-103.
- Buthelezi, M., 'Theological grounds for an ethics of hope', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, 147-156.
- Buthelezi, M., 'Toward indigenous theology in South Africa', in: *The emergent gospel; Theology from the underside of history*, ed. S. Torres/V. Fabella, Maryknoll 1978, 56-75.
- Buthelezi, M., 'Violence and the cross in South Africa', in: *Journal of theology for Southern Africa* 29 (Dec. 1979) 51-55.
- Cady, S./M. Ronan/H. Taussig, *Sophia; The future of feminist spirituality*, San Francisco 1986.
- Cannon, K.G., *Black womanist ethics* (American Academy of Religion academy series 60), Atlanta 1988.
- Cannon, K.G., 'The emergence of black feminist consciousness', in: *Feminist interpretation of the bible*, ed. L.M. Russell, Oxford 1985, 30-40.
- Caravias, J.L., 'Vers une religiosité christocentrique', in: *Jésus et la libération en Amérique Latine*, éd. J. Van Nieuwenhove (Jésus et Jésus-Christ 26), Paris 1986, 149-163 (1978).
- Carmichael, J., *The death of Jesus*, Harmondsworth 1966 (1963).
- [Carmichael, S.,] 'Stokely Carmichael explains black power to a white audience in Whitewater, Wisconsin', in: R.L. Scott/W. Bockriede, *The rhetoric of black power*, New York etc. 1969, 96-111.
- Carmichael, S./C.V. Hamilton, *Black power; The politics of liberation in America*, New York 1967.
- Carr, A.E., 'Is a Christian feminist theology possible?', in: *Theological studies* 43 (1982) 279-297.
- Carr, A.E., *Transforming grace; Christian tradition and women's experience*, San Francisco 1988.
- Casalis, G., 'Jesus - neither abject lord nor heavenly monarch', in: *Faces of Jesus; Latin American christologies*, ed. J. Míguez Bonino, New York 1984 (1977), 72-76.
- Castillo, F., 'Befreiende Praxis und theologische Reflexion', in: *Theologie aus der Praxis des Volkes; Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*, Hg. F. Castillo (Gesellschaft und Theologie, systematische Beiträge 26), München 1978, 13-60.
- Castillo, F., 'Theologie der Befreiung und Sozialwissenschaften; Bemerkungen zu einer kritischen Bilanz ihrer Beziehung zur Dependenztheorie', in: *Mystik und Politik; Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Hg. E. Schillebeeckx, Mainz 1988, 143-151.
- Castoriadis, C., *Gesellschaft als imaginäre Institution; Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1984 (1975).
- Castoriadis, C., 'Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik; Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns', in: dez., *Durchs Labyrinth; Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt 1983 (1978), 221-276.
- Cauch, B.M., 'New visions of the church in Latin America; A protestant view', in: *The emergent gospel; Theology from the underside of history*, ed. S. Torres/V. Fabella, Maryknoll 1978, 193-226 (1976).
- [CELAM,] 'Evangelization in Latin America's present and future; Final document of the third general conference of the Latin American episcopate', in: *Puebla and beyond; Documentation and commentary*, ed. J. Eagleson/Ph. Scharper, Maryknoll 1979, 122-285.
- Chapman, G.S., *"Black power", schwarze Gewalt, schwarze Theologie* (Catwer Heft 128), Stuttgart 1973.
- Chenu, B., *Dieu est noir; Histoire, religion et théologie des noirs américains*, Paris 1977.
- Chenu, B., *Le Christ noir américain* (Jésus et Jésus-Christ 21), Paris 1984.
- Chenu, M.-D., *Une école de théologie: le Salchoir* (Théologies), Paris 1985 (1937).
- Chikane, F., 'Doing theology in a situation of conflict', in: *Resistance and hope*, ed. C. Villavicencio/J.W. De Gruchy, Grand Rapids 1985, 98-102.
- Chilcote, R.H./J.C. Edelstein, 'Alternative perspectives of development and underdevelopment in Latin America', in: *Latin America; The struggle with dependency and beyond*, ed. R.H. Chilcote/J.C. Edelstein, New York 1974, 1-88.
- Chopp, R.S., *The praxis of suffering; An interpretation of liberation and political theologies*, Maryknoll 1986.
- Chrétiens dans les luttes de libération*, assemblée mondiale à Barcelone, janvier 1984, ed. M. Clévenot/M. Grau, Paris 1984.

- Christ, C.P., 'The new feminist theology; A review on the literature', in: *Religious studies review* 3 (1977) 203-212.
- Christ, C.P., 'Why women need the goddess; Phenomenological, psychological and political reflections', in: *Woman spirit rising; A feminist reader in religion*, ed. C.P. Christ/J. Plaskow, San Francisco 1979, 273-287.
- Christ, C.P./J. Plaskow, 'Introduction; Woman spirit rising', in: *Woman spirit rising; A feminist reader in religion*, ed. C.P. Christ/J. Plaskow, San Francisco 1979, 1-17.
- Christ, C.P./J. Plaskow, 'The past; Does it hold a future for women?', in: *Woman spirit rising; A feminist reader in religion*, ed. C.P. Christ/J. Plaskow, San Francisco 1979, 63-67.
- Christ, F., *Jesus Sophia; Die Sophia-Christologie bei den Synopikern* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 57), Zürich 1970.
- Christians and socialism; Documentations of the Christians for Socialism movement in Latin America*, ed. T. Eagleton, Maryknoll 1975.
- Church and women in the Third World, The*, ed. J.C.B. Webster/E.L. Webster, Philadelphia 1988.
- Cleage, A.B., *Black Christian nationalism; New directions for the black church*, New York 1972.
- Cleage, A.B., *The black messiah*, New York 1969.
- Cleage, A.B., 'The black messiah and the black revolution', in: *Quest for a black theology*, ed. J. Gardiner/J.D. Roberts, Philadelphia 1971, 1-21.
- Cobb, J.B., 'Feminism and process thought; A two-way relationship', in: *Feminism and process thought*, ed. S.G. Davaney, New York etc. 1981, 32-61.
- Collett, G., 'Im Armen Christus begegnen; Einleitung', in: *Der Christus der Armen; Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, Hg. G. Collett, Freiburg etc. 1988, 7-22.
- Collins, S., *A different heaven and earth*, Valley Forge 1974.
- Collins, S., 'Statement by Sheila Collins', in: *Theology in the Americas*, ed. S. Torres/J. Eagleson, Maryknoll 1976, 363-366.
- Comblin, J., *Cry of the oppressed, cry of Jesus; Meditation on Scripture and contemporary struggle*, Maryknoll 1988 (1984).
- Comblin, J., *Der heilige Geist* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988 (1987).
- Comblin, J., 'Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung', in: *Lateinamerika: Gesellschaft - Kirche - Theologie. II: Die Streit um die Theologie der Befreiung*, Hg. H.-J. Prien, Göttingen 1981, 13-38.
- Comblin, J., *The church and the national security state*, Maryknoll 1979.
- Comblin, J., *Théologie de la révolution; Théorie*, Paris 1970.
- Comblin, J., *Théologie de la ville*, Paris 1968.
- Comblin, J., *Théologie de pratique révolutionnaire*, Paris 1974.
- Comblin, J., *Vers une théologie de l'action*, Paris 1964.
- Comblin, J., 'Vrijheid en bevrijding, theologische opvattingen', in: *Concilium* 10 (1974) no. 6, 91-103.
- Comblin, J., 'What sort of service might theology render?', in: *Frontiers of theology in Latin America*, ed. R. Gibellini, Maryknoll 1979, 58-78.
- Community of women and men in the church, The; The Sheffield report*, ed. C.F. Parvey, Geneva 1983.
- Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna ³1973.
- Cone, C.W., *The identity crisis of black theology; An investigation of the tensions created by efforts to provide a theological interpretation of black religion in the works of Joseph Washington, James Cone en J. Deotis Roberts*, Ann Arbor 1975.
- Cone, J.H., 'A black American perspective on the future of African theology', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 492-502.
- Cone, J.H., *A black theology of liberation*, Philadelphia etc. 1970.
- Cone, J.H., 'Asian struggle for a full humanity; Towards a relevant theology (An Asian theological conference)', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 593-601.
- Cone, J.H., 'Black theology; Its origins, method and relation to Third World theologies', in: *Doing theology in a divided world*, Geneva, Switzerland, ed. V. Fabella/S. Torres, Maryknoll 1985, 93-105 (1983).
- Cone, J.H., *Black theology and black power*, New York ²1969.
- Cone, J.H., 'Black theology and ideology; A response to my respondents', in: *Union seminary quarterly review* 31 (1975-6) 71-86.
- Cone, J.H., 'Black theology and the black church; Where do we go from here?', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 350-359.

- Cone, J.H., 'Black theology and Third World theologies; Introduction', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 445-462.
- Cone, J.H., 'Black theology in American religion', in: *Theology today* 43 (1986-7) 6-21.
- Cone, J.H., 'Black theology on revolution, violence and reconciliation', in: *Union seminary quarterly review* 31 (1975-6) 5-14.
- Cone, J.H., 'Christianity and black power', in: *Is anybody listening to black America?*, ed. C.E. Lincoln, New York 1968, 3-9.
- Cone, J.H., 'Epilogue; An interpretation of the debate among black theologians', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 609-623.
- Cone, J.H., 'Evangelization and politics; A black perspective', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 531-542.
- Cone, J.H., *For my people; Black theology and the black church*, Maryknoll 1984.
- Cone, J.H., *God of the oppressed*, New York 1975.
- Cone, J.H., 'Martin Luther King, jr., black theology, black church', in: *Theology today* 40 (1983-4) 409-420.
- Cone, J.H., *My soul looks back (Journeys in faith)*, Nashville 1982.
- Cone, J.H., *Speaking the truth; Ecumenism, liberation, and black theology*, Grand Rapids 1986.
- Cone, J.H., *The spirituals and the blues; An interpretation*, New York 1972.
- Cone, J.H./G.S. Wilmore, 'Black theology and African theology; Considerations for dialogue, critique and integration', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 463-476.
- Congar, Y., *Je crois en l'Esprit Sainte*
 I: *L'Esprit Sainte dans l'"économie"*; *Révélation et expérience de l'Esprit*, Paris ²1981.
 II: *"Il est seigneur et Il donne la vie"*, Paris 1980.
 III: *"Le fleuve de vie" (Ap. 22, 1) coule en Orient et en Occident*, Paris 1985.
- Congar, Y., 'L'esprit des Pères d'après Moehler', in: *La vie spirituelle supplément* 20 (1938) 1-25.
- Congar, Y., 'Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine?', in: *Ecclesia a spiritu sancto edocta*, (Bibliotheca ephemeridum theologicorum Lovaniensium 27), Gembloux 1970, 41-63.
- Congar, Y., 'Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Moehler', in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 27 (1938) 205-212.
- Conzelmann, H., 'Eschatologie im Urchristentum', in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* ³2 (1958) 665-672.
- Conzelmann, H., 'Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen', in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus; Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Hg. H. Ristov/K. Matthieu, Berlin 1961, 188-199.
- Cooper-Lewter, N.C./H.H. Mitchell, *Soul theology; The heart of American black culture*, San Francisco 1986.
- Coser, L.A., *Masters of sociological thought; Ideas in historical and social context*, New York etc. ²1977 (1971).
- Coser, L.A., *Men of ideas; A sociologist's view*, New York etc. 1965.
- Cox, H., 'Foreword', in: R. Alves, *A theology of human hope*, New York etc. 1969, vii-xiv.
- Cox, H., 'Gedanken über Jürgen Moltmanns Buch: Der gekreuzigte Gott', in: *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"*, Hg. M. Welker, München 1979, 126-139.
- Croatto, J.S., 'Befreiung und Freiheit; Biblische Hermeneutik für die "Theologie der Befreiung"', in: *Lateinamerika: Gesellschaft - Kirche - Theologie. II: Die Streit um die Theologie der Befreiung*, Hg. H.-J. Prien, Göttingen 1981, 40-59.
- Croatto, J.S., *Biblical hermeneutics; Toward a theory of reading as the production of meaning*, Maryknoll 1987 (1984).
- Croatto, J.S., 'Biblical hermeneutics in the theology of liberation', in: *Irruption of the Third World; Challenge to theology*, ed. V. Fabella/S. Torres, Maryknoll 1983, 140-168.
- Croatto, J.S., *Exodus; A hermeneutics of freedom*, Maryknoll 1981 (1978).
- Croatto, J.S., 'L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives', in: *Congress volume; Salamanca 1983*, ed. J.A. Emerton (Supplements to Vetus Testamentus 36), Leiden 1985, 67-80.
- Cullmann, O., *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit; Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*, Tübingen ²1970.
- Cullmann, O., 'Unzeitgemässe Bemerkungen zum "historische Jesus" der Bultmannschule', in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus; Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Hg. H. Ristov/K. Matthieu, Berlin 1961, 266-280.

- Cupitt, D., 'The Christ of Christendom', in *The myth of God incarnate*, ed J Hick, London 1977, 133-47
- Daalder, H. *Politisering en lydelijkheid in de Nederlandse politiek*, Assen 1974
- Dahl, N.A., 'Die historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem', in *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 104-132
- Daly, M., *Beyond God the Father, Towards a philosophy of women's liberation*, Boston 1973
- Daly, M., 'Feminist post-Christian introduction', in dez., *The church and the second sex, With a new post-Christian introduction by the author*, New York etc 1975
- Daly, M., *Gyn/Ecology, The metaethics of radical feminism*, Boston 1978
- Daly, M., *Pure lust, Elemental feminist philosophy*, London 1984
- Daly, M., *The church and the second sex, With a new post-Christian introduction by the author*, New York etc 1975 (1968)
- Dante Alighieri, *De goddelijke komedie*, vert C Kops (Klassieke galerij 32-4) Antwerpen etc 1982
- Dantine, W., 'Die ethische Dimension des "pneuma hagion"', in *Theologie des Geistes*, Hg O H Dilschneider, Gutersloh 1980, 45-57
- Dantine, W., *Jesus von Nazareth in der gegenwartigen Diskussion*, Gutersloh 1974
- Dantine, W., *Schwarze Theologie, Eine Herausforderung der Theologie der Weissen?*, Wien etc 1976
- Davis, C., *Theology and political society*, Cambridge 1980
- De Clercq, B J., *Macht en principe, Over de rechtvaardiging van politieke macht*, Tielt 1986
- De Gruchy, J W., 'The church and the struggle for South Africa', in *Hammering swords into ploughshares*, ed B Tlhagale/I Mosala, Grand Rapids etc 1986, 191-206
- De Gruchy, J W., *The church struggle in South Africa*, Grand Rapids 1979
- De Gruchy, J W., 'Theologies in conflict, The South African debate', in *Resistance and hope*, ed C Villa-Vicencio/J W De Gruchy, Grand Rapids 1985, 85-97
- Dejung, K.H., 'Reaktionen auf schwarze Theologie in Sudafrika, Überlegungen zur ökumenischen Relevanz einer Bewegung', in *Theologie im Konfliktfeld Sudafrika, Dialog mit Manas Buthelezi*, Hg I Todt (Studien zur Friedensforschung 15), Stuttgart etc 1976, 13-32
- Deleuze, G., 'Geen schrijver maar een nieuwe kartograaf', in *Te elfder ure* 25 (1981) 635-658
- Delhaas, S., *Feministische theologie, Een dwaalweg*, Amersfoort 1986
- Delhaas, S., 'Jezus, de enige betrouwbare man', Over een conferentie van zwarte feministische theologen in Zuid-Afrika', in *Wending* 40 (1985) 177-182
- Denzinger, H/A Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg ³⁴1976
- Derkens, K., 'Basisbeweging als uitgangspunt voor een Westeuropese bevrijdingstheologie', in *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, red B Klein Goldewijk e a (Kerk en theologie in context 2), Kampen 1988, 117-123
- Desmond, C., *Christian or capitalist? Christianity and politics in South Africa*, London 1978
- Diem, H., 'Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens', in *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Hg H Rustov/K. Matthieu, Berlin 1961, 219-232
- Dijk, D., 'Als een pot de passie preekt', Een korte kennismaking met de theologie van Isabel Carter Heyward', in *Zij waait waarheen zij wil, Opstellen over de Geest*, red R. Bons-Storm e a., Baarn 1986, 91-103
- Dijk, D., 'Daar helpt geen lieve vader aan, De bijdrage van Rosemary Radford Ruether aan het religieuze feminisme', in *Vrouw, religie, macht*, red D Dijk e a., Delft 1985, 32-46
- Dijk, D., 'De betekenis van de goddess-movement', in *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 2 (1981) 559-580
- Dijk, B van/Th Salemink, De nacht van het kapitaal, in *Economische theologie, Discussie over het werk van Arend Th. van Leeuwen* (Elitheto 69), Zeist 1983, 136-145
- Dijk, P van, *Op de grens van twee werelden, Een onderzoek naar het ethische denken van de natuurwetenschapper C.J. Dippel*, 's-Gravenhage 1985
- Dionysios Areopagita, 'De mystica theologia', in *Patrologiae Graecae*, ed J-P Migne, 3, 998-1064
- Dippel, C.J., 'De ontmoeting van christelijk en exact-wetenschappelijk ethos in een profaniserende cultuur', in *Geloof en natuurwetenschap II Wijsgerige en ethische aspecten van de natuurwetenschap*, 's-Gravenhage 1967, 241-343
- Disco, C., 'The educated Minotaur; The source of Gouldner's new class theory', in *Theory and society* 11 (1982) 799-819
- Djilas, M., *De nieuwe klasse*, Amsterdam 1957
- Doing theology in a divided world*, papers from the sixth international conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, Jan 5-13, 1983, Geneva, Switzerland, ed V Fabella/S Torres, Maryknoll 1985

- Donovan, L.J. 'The mystery of God as a history of love; Eberhard Jüngel's doctrine of God', in: *Theological studies* 42 (1981) 25-71.
- Donzelot, J., *La police des familles*, Paris 1977.
- Döring, H., *Abwesenheit Gottes; Fragen und Antworten heutiger Theologie* (Konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien 40), Paderborn 1977.
- Dowell, S./L. Hurcombe, *Dispossessed daughters of Eve; Faith and feminism*, London 1981.
- Dresen, G., "'Mij geschiede naar uw woord"; Een paar zedekundige bespiegelingen naar aanleiding van de bevruchting door de heilige Geest', in: *Zij waait waarheen zij wil; Opstellen over de Geest*, red. R. Bons-Storm e.a., Baarn 1986, 37-48.
- Drehse, V., *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie; Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, Gütersloh 1988.
- Duelli Klein, R., 'How to do what we want to do?; Thoughts about feminist methodology', in: *Theories of women's studies*, ed. G. Bowles/R. Duelli Klein, London etc. 1983, 88-104.
- Dullaert, L., 'Elementen voor een theorie van kerk en christendom', in: *Tegenspraak* 11 (1972) 24-36.
- Dumas, A., *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Genève 1968.
- Dussel, E., *A history of the church in Latin America; Colonialism to liberation (1492-1979)*, Grand Rapids 1981.
- Dussel, E., 'De basis in de bevrijdingstheologie (Latijnsamerikaans perspectief)', in: *Concilium* 11 (1975) no. 4, 59-70.
- Dussel, E., 'Een verslag over de situatie in Latijns-Amerika', in: *Concilium* 18 (1982) no. 1, 63-69.
- Dussel, E., *Ethics and the theology of liberation*, Maryknoll 1978 (1974).
- Dussel, E., 'Het stromen en terugstromen van het evangelie (wanneer de geëvangeliëerde armen zelf brengers van het evangelie worden)', in: *Concilium* 22 (1986) no. 5, 79-87.
- Dussel, E., 'Het volk van El Salvador: een gemeenschappelijke Job', in: *Concilium* 19 (1983) no. 9, 68-76.
- Dussel, E., 'Historical and philosophical presumptions for Latin American theology', in: *Frontiers of theology in Latin America*, ed. R. Gibellini, Maryknoll 1979, 184-212.
- Dussel, E., 'Kan men "een" ethiek legitimeren tegenover de historische "pluraliteit" van moraal-systemen?', in: *Concilium* 17 (1981) no. 10, 64-72.
- Dussel, E., *Philosophy of liberation*, Maryknoll 1985 (1980).
- Dussel, E., 'Volksreligiositeit als onderdrukking en bevrijding; Hypothesen rond de geschiedenis en situatie in Latijns-Amerika', in: *Concilium* 22 (1986) no. 4, 72-81.
- Duquoc, C., *Christologie; Essai dogmatique*
I: *L'homme Jésus*, Paris 1968.
II: *Le Messie*, Paris 1972.
- Duquoc, C., *God anders; De betekenis van de drieënheid*, Hilversum 1980.
- Duquoc, C., *Jésus, homme libre; Esquisse d'une christologie*, Paris 1977.
- Duquoc, C., 'Le messianisme de Jésus', in: *Catholicisme; Hier, aujourd'hui, demain* 9 (1980) 19-28.
- Duquoc, C., *Liberation et progressisme; Une dialogue théologique entre l'Amérique Latine et l'Europe*, Paris 1987.
- Duquoc, C., *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu; Essai sur la limite de la christologie* (Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève 9), Genève 1984.
- Duquoc, C., "'Une unique histoire"; Réflexions autour d'une thème majeure des théologiens de la libération', in: *Recherches de science religieuse* 74 (1986) 201-215.
- [EATWOT,] 'Doing theology in a divided world; Final statement of the sixth EATWOT conference', in: *Doing theology in a divided world*, ed. V. Fabella/S. Torres, Maryknoll 1985, 179-193 (1983).
- [EATWOT,] 'Final statement; Ecumenical dialogue of Third World theologians, Dar es Salaam, Tanzania, August 5-12, 1976', in: *The emergent gospel; Theology from the underside of history*, ed. S. Torres/V. Fabella, Maryknoll 1978, 259-271.
- [EATWOT,] 'The irruption of the Third World, challenge to theology; Final statement of the fifth EATWOT conference, New Delhi, August 17-29, 1981', in: *Irruption of the Third World; Challenge to theology*, ed. V. Fabella/S. Torres, Maryknoll 1983, 191-206.
- Ebeling, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959.
- Ebeling, G., 'Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie', in: dez., *Wort und Glaube*, Tübingen 1962, 300-318.
- Ebeling, G., *Dogmatik des christlichen Glaubens I: Prolegomena 1: Der Glaube an Gott der Schöpfer der Welt*, Tübingen 1982 (1978).
- Ebeling, G., 'Jesus und Glaube', in: dez., *Wort und Glaube*, Tübingen 1962, 203-254.
- Ebeling, G., *Theologie und Verkündigung; Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen ²1963 (1962).

- Echegaray, H., *The practice of Jesus*, Maryknoll 1984 (1980).
- Eckehart, Meister, *Deutsche Predigte und Traktate*, Hg. J. Quint, München 1979.
- Edwards, H.O., 'Black theology and liberation theology', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 516-528.
- Edwards, H.O., 'Black theology and the black revolution', in: *Union seminary quarterly review* 31 (1975-6) 23-30.
- Eicher, P., 'Gott handelt durch sein Wort; Zur handlungstheoretischen Grundlegung der Fundamentaltheologie', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983) 233-258.
- Eicher, P., *Offenbarung; Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.
- Eicher, P., *Theologie; Eine Einführung in das Studium*, München 1980.
- Eisenstadt, S.N., 'Intellectuals and traditions', in: *Daedalus* 101 (1972) no. 2, 1-19.
- Ellacuría, I., *Freedom made flesh; The mission of Christ and his church*, Maryknoll 1976 (1973).
- Ellacuría, I., 'Función van de economische theorieën in de theologische discussie tussen christendom en socialisme', in: *Concilium* 13 (1977) no. 5, 125-133.
- Ellacuría, I., 'The political nature of Jesus' mission', in: *Faces of Jesus; Latin American christologies*, ed. J. Míguez Bonino, Maryknoll 1984 (1977), 79-92.
- Ellacuría, I., 'Theologie der Befreiung und Marxismus; Grundlegende Reflexionen', in: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Hg. P. Rottländer, Münster 1987, 77-108.
- En Sara in haar tent lachte ...; Patriarchaat en verzet in bijbelse verhalen*, M. Bal e.a., Utrecht 1984.
- Engelsman, J.C., *The feminine dimension of the divine*, Ann Arbor 1977.
- Escobar, E., 'Our hermeneutic task today', in: *Conflict and context; Hermeneutics in the Americas*, Michigan 1986, 3-8 (1983).
- Espeja, J., 'Libération et spiritualité en Amérique Latine', in: *Recherches de science religieuse* 74 (1986) 13-48.
- Eugene, T.M., 'While love is unfashionable; An exploration of black spirituality and sexuality', in: *Women's consciousness, women's conscience; A reader in feminist theology*, ed. B.H. Andolson e.a., San Francisco 1985, 121-141.
- Eyden, R. van, 'Vrouwen als "ekklesia van God"; Het oudste en het nieuwste werk van de Geest', in: *Zij waait waarheen zij wil; Opstellen over de Geest*, red. R. Bons-Storm e.a., Baarn 1986, 111-122.
- Fabella, V., 'A common methodology for diverse christologies?', in: *With passion and compassion; Third World women doing theology*, ed. V.Fabella/M.A. Oduyoye, Maryknoll 1988, 108-117.
- Fall Boff, Der, *Eine Dokumentation*, Hg. der Brasilianischen Bewegung für die Menschenrechte, Düsseldorf 1986.
- Fander, M., '"Und ihnen kamen diese Worte vor wie leeres Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht" (Lk 24,11); Feministische Bibellecturen des Neuen Testaments. Eine Reflexion', in: *Handbuch feministischer Theologie*, Hg. C. Schaumberger/M. Maassen, München 1986, 299-311.
- Farley, M.A., 'New patterns of relationship; Beginnings of a moral revolution', in: *Theological studies* 36 (1975) 627-646.
- Farley, M.A., 'Sources of sexual inequality in the history of Christian thought', in: *The journal of religion* 56 (1976) 162-176.
- Femia, J.V., *Gramsci's political thought; Hegemony, consciousness and the revolutionary process*, Oxford 1981.
- Feministische Theologie; Perspektive und Orientierung*, Hg. M. Kassel, Stuttgart ²1988.
- Ferm, D.W., *Third World liberation theologies; An introductory survey*, Maryknoll 1986.
- Fessard, G., *Chrétiens marxistes et théologie de la libération; Itinéraire du Père J. Girardi*, Paris etc. 1978.
- Feuer, L.S., *Ideology and the ideologists*, Oxford 1975.
- Piddes, P.S., *The creative suffering of God*, Oxford 1988.
- Pierro, A., *The militant gospel; An analysis of contemporary political theologies*, London 1977 (1975).
- Fiori, G., *Antonio Gramsci*, Bussem 1981 (1966).
- Firestone, S., *The dialectic of sex; The case for feminist revolution*, New York 1970.
- Fischer, C.B., 'Liberating work', in: *Christian feminism; Visions of a new humanity*, ed. J.L. Weidman, San Francisco 1984, 117-140.
- Fischer, G.-D., 'Abhängigkeit und Protest; Der gesellschaftliche Kontext der neueren lateinamerikanischen Theologie', in: *Gott im Aufbruch; Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Hg. P. Hünemann/G.-D. Fischer, Freiburg etc. 1974, 25-38.
- Flatters, J., '"Probiert, den alten weissen Mann aus meinem Kopf zu treiben ... jetzt, wo meine Augen aufgehen..."; Feministische Theologie in den USA', in: *Handbuch feministischer Theologie*, Hg. C. Schaumberger/M. Maassen, München 1986, 38-50.

- Fletcher, R., *The making of sociology*
I: *Beginnings and foundations*;
II: *Developments*;
London 1971.
- Forté, B., *Jesus von Nazareth; Geschichte Gottes – Gott der Geschichte* (Tübinger theologische Studien 22), Mainz 1984.
- Fortenbaugh, W.W., 'Aristotle on slaves and women', in: *Articles on Aristotle II: Ethics and politics*, ed. J. Barnes e.a., London 1977, 135-139.
- 'Forumdiscussie, De', in: *Toekomst van de religie, religie van de toekomst?* z.pl. 1972, 134-165.
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972 (1961).
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir*, Paris 1976.
- Foucault, M., 'Histories weten en macht', in: *Te elfder ure* 25 (1981) 559-572.
- Foucault, M., *Naissance de la clinique; Une archéologie du regard médical*, Paris 1963
- Foucault, M., *Surveiller et punir; Naissance de la prison*, Paris 1975.
- Fowler, J.W., 'Black theologies of liberation; A structural developmental analysis', in: *The challenge of liberation theology; A First World response*, ed. B. Mahan/J.D. Richisin, Maryknoll 1981, 69-90.
- Fox, M., *Breakthrough; Meister Eckhart's creation spirituality in new translation*, New York 1980.
- Frage nach dem historischen Jesus, Die: Texte aus drei Jahrhunderten*, Hg. M. Baumotte (Reader Theologie), Gütersloh 1984.
- Frauen entdecken die Bibel*, Hg. K. Walter (Frauenforum), Freiburg etc. 1987.
- Friedrich, R.W., *A sociology of sociology*, New York etc. 1970.
- Frieling, R., *Befreiungstheologien; Studien zur Theologie in Lateinamerika* (Bensinger Hefte 64), Göttingen 1984.
- Fritzsche, H., 'Die christliche Gott als der trinitarische Gott', in: *Theologische Literaturzeitung* 104 (1982) 1-12.
- Frostin, P., *Materialismus – Ideologie – Religion; Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx*, München 1978.
- Fuchs, E., 'Die Frage nach dem historischen Jesus', in: dez., *Gesammelte Aufsätze II: Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen ²1965, 143-167 (1956).
- Fuchs, E., 'Einleitung; Zur Frage nach dem historischen Jesus. Ein Nachwort', in: dez., *Gesammelte Aufsätze III: Glaube und Erfahrung; Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, Tübingen 1965, 1-31.
- Fuchs, E., 'Jesus und der Glaube', in: dez., *Gesammelte Aufsätze II: Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen ²1965, 235-257 (1958).
- Füssell, K., 'Die Zeichen der Zeit als locus theologicus; Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983) 259-274.
- Füssell, K., *Sprache, Religion, Ideologie; Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Band 165), Frankfurt a.M. etc. 1982.
- Füssell, K., 'Theologie der Befreiung', in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4 (1985) 200-211.
- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode; Grundzüge philosophischer Hermeneutik*, Tübingen ²1965 (1965).
- Galilea, S., 'Aux racines de notre présent', in: *Jésus et la libération en Amérique Latine*, éd. J. Van Nieuwenhove (Jésus et Jésus-Christ 26), Paris 1986, 109-223 (1983).
- Galilea, S., 'De discussie rond de volksreligiositeit in de Latijnsamerikaanse theologie van de bevrijding', in: *Concilium* 16 (1980) no. 6, 47-53.
- Galilea, S., 'Evangelization and cultural liberation', in: *Mission trends. III: Third World theologies*, ed. G.H. Anderson/Th.F. Stransky, New York etc. 1976, 70-76.
- Galilea, S., 'In de bevrijding ontmoeten politiek en contemplatie elkaar', in: *Concilium* 10 (1974) no. 6, 16-30.
- Galilea, S., 'Jesus' attitude towards politics; Some working hypotheses', in: *Faces of Jesus; Latin American christologies*, ed. J. Míguez Bonino, Maryknoll 1984 (1977), 93-101.
- Galilea, S., 'Liberation theology and the new tasks facing Christians', in: *Frontiers of theology in Latin America*, ed. R. Gibellini, Maryknoll 1979, 163-183.
- Galilea, S., 'Théologie de la libération; Essai de synthèse', in: *Lumen vitae* 33 (1978) 205-228.
- Galloway, A.P., *Wolfhart Pannenberg* (Contemporary religious thinkers series), London 1973.
- Galot, J., *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976.
- Gastelaars, M., *Een geregeld leven; Sociologie en sociale politiek in Nederland 1925-1968*, Amsterdam 1985.

- Geertsema, H G, *Van boven naar voren, Wysgerige achtergronden en problemen van het theologisch denken over de geschiedenis bij Jurgen Moltmann*, Kampen 1980
- Geiselmann, J R., 'Der Glaube an Jesus Christus – Mythos oder Geschichte, Zur Auseinandersetzung Joh. Ev. Kuhn mit David Friedrich Strauss', in *Theologische Quartalschrift* 129 (1949) 257-77, 418-439
- Geiselmann, J R., 'Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlage durch Johann Sebastian v. Drey', in *Theologische Quartalschrift* 111 (1930) 49-117
- Geiselmann, J R., *Jesus der Christus I Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965
- Geiselmann, J R., *Jesus der Christus, Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus* (Bibelwissenschaftliche Reihe 5), Stuttgart 1951
- Geisthardt, G *Theologische Konzeptionen von Gesellschaft, Studien zu Richard Rothe, Wolfhart Pannenberg und Tutz Rendtorff* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Band 310), Frankfurt a M etc 1987
- Gerber, U, 'Feministische Theologie', in *Theologische Literaturzeitung* 109 (1984) 561-592
- Gerber, U, 'Nachwort', in H Berkhof, *Theologie des heiligen Geistes* (Neukirchener Studienbücher 7), Neukirchen-Vluyn ²1988, 141-178
- Gerhart, G M, *Black power in South Africa, The evolution of an ideology* (Perspectives on Southern Africa 19), Berkeley etc 1979
- Gibellini, R., *The liberation theology debate*, Maryknoll 1987
- Giddens, A, *Capitalism and modern social theory, An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge 1971
- Giddens, A, *Central problems in social theory, Action, structure and contradiction in social analysis*, Berkeley etc ²1983 (1979)
- Giddens, A, *New rules on sociological method*, London etc ⁵1986 (1976)
- Giddens, A, *Politics in the thought of Max Weber* (Studies in sociology), London 1973
- Giddens, A, 'Positivism and its critics', in *A history of sociological analysis*, ed T B Bottomore/R. Nisbet, London 1978, 237-286
- Giddens, A, *Sociology, A brief but crucial introduction*, Houndmills ⁵1985 (1982)
- Giddens, A, *The class structure of advanced societies*, London etc ²1981
- Giddens, A., *The construction of society, Outline on the theory of structuration*, Oxford ³1986 (1984)
- Ginzburg, C, 'Sporen, Wortels van een indicie-paradigma', in dez., *Omweg als methode, Essays over verborgen geschiedenis, kunst en maatschappelijke herinnering*, Nijmegen 1988 (1979), 206-261
- Girardi, G, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*, Paris 1972
- Girardi, G, *Kristenen voor het socialisme, Waarom? waartoe?*, Leuven 1977 (1976)
- Girardi, G, *Marxismus und Christentum* (Konfrontationen 4), Wien etc 1968
- Girardi, G, 'Peut-il être question d'une théologie européenne de la libération?', in *Towards a dialogue with Third World theologians, Pour un dialogue avec des théologiens du Tiers Monde*, red J Van Nieuwenhove/J Casalis, Nijmegen 1982, 106-114
- Girardi G, 'Zur gegenwärtigen Konfrontation der Christen mit dem Marxismus', in *Internationale Dialogzeitung* 7 (1974) 255-276
- Goba, B, 'A theological tribute to archbishop Tutu', in *Hammering swords into ploughshares*, ed B Tlhagale/I Mosala, Grand Rapids etc 1986, 61-71
- Goba, B, 'Corporate personality; Ancient Israel and Africa', in *Black theology, The South African voice*, ed B Moore, London 1973, 65-73
- Goba, B, 'Doing theology in South Africa a black Christian perspective, An invitation to the church to be relevant', in *Journal of theology for Southern Africa* 31 (1980) 23-35
- Goba, B, 'The black consciousness movement, Its impact on black theology', in *The unquestionable right to be free, Black theology from South Africa*, ed IJ Mosala/B Tlhagale, Maryknoll 1986, 57-69
- Goba, B, 'The task of black theological education in South Africa', in *Journal of theology for Southern Africa* 22 (1978) 19-30
- Goba, B, 'Toward a "black" ecclesiology; Insights from the sociology of knowledge', in *Missionalia* 9 (1981) 47-59
- Goddijn, H, 'De laïcisering van de catechismus in de Franse sociologische traditie', in *Geloofs-overdracht vroeger en nu*, red N Bakker e a, Baarn 1988, 72-91
- Gogarten, F, *Jesus Christus Wende der Welt, Grundfragen der Christologie*, Tübingen 1966
- Goldenberg, N, *Changing of the gods, Feminism and the end of traditional religion*, Boston 1979
- Goldstein, H, 'Anwaltin der Befreiung; Manologische Neuansätze in Lateinamerika', in *Diakonia* 12 (1981) 396-402
- Goldstein, H, 'Lateinamerikanische Basisgemeinden, Basis einer neuen Form von Kirche hierzulande?', in *Befreiungstheologie als Herausforderung, Anstöße – Anfragen – Anklagen der*

- lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirchen und Gesellschaft hierzulande, Hg H Goldstein, Dusseldorf 1981, 139-167
- Goldstein, H., 'Skizze einer biblischen Begründung der Theologie der Befreiung; Zur spezifisch lateinamerikanischen Hermeneutik', in *Befreiende Theologie, Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Hg K. Rahner e a., Stuttgart 1977, 62-76
- Goldstein, H./M. Gopfert, 'Auf den Spuren der Befreiung; Impulse der lateinamerikanischen Theologie', in: *Christen entdecken die Freiheit, Notwendige Ansätze aus Lateinamerika*, Hg C. Modehn, Stuttgart 1976, 95-116.
- Gollwitzer, H., 'Why black theology?', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 152-173.
- Gossman, E., *Die streubaren Schwestern; Was will die feministische Theologie?*, Freiburg 1981.
- Gottner-Abendroth, H., *Die Göttin und ihr Heros, Die materiarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, München 1980.
- Gottner-Abendroth, H., *Die tanzende Göttin; Prinzipien einer materiarchalen Ästhetik*, München 1982.
- Goulder, M., 'The two roots of the Christian thought', in: *The myth of God incarnate*, ed. J. Hick, London 1977, 64-86.
- Gouldner, A.W., *The coming crisis of western sociology*, London 1971.
- Gouldner, A.W., *The dialectic of ideology and technology, The origins, grammar and future of ideology*, London etc. 1976.
- Gouldner, A.W., *The future of the intellectuals and the rise of a new class; A frame of reference, theses, conjectures, arguments, and a historical perspective on the role of intellectuals in the international class contest of the modern era* (Critical social studies), London etc. 1979.
- Govender, S.P., *In search of tomorrow; The dialogue between black theology and Marxism in South Africa*, Kampen 1987.
- Govender, S.P., 'The sermon on the mount (Matt. 5-7) and the question of ethics', in: *Hammering swords into ploughshares*, ed. B. Tlhagale/I. Mosala, Grand Rapids etc. 1986, 173-184
- Gramsci, A., *Selections from cultural writings*, ed. D. Forgacs/G. Nowell-Smith, London 1985.
- Gramsci, A., *Selections from political writings 1910-20*, ed. Q. Hoare, London 1977
- Gramsci, A., *Selections from Prison notebooks*, ed. Q. Hoare/G. Nowell-Smith, London 1978
- Grant, J., 'Black theology and the black woman', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 418-433.
- Grass, H., *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1962 (1956).
- Grasser, E., *Die Naheerwartung Jesu* (Stuttgarter Bibelstudien 61), Stuttgart 1973.
- Gray, M., *Weaving new connections; The promise of feminist process thought for Christian theology*, Nijmegen 1989
- Greeley, A., 'Het verraad van de intellectueel', in: *Concilium* 11 (1975) no. 1, 47-57.
- Greinacher, N., 'Theologie van de bevrijding in de Eerste Wereld', in: *Concilium* 22 (1986) no. 5, 70-78
- Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zur Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg etc. 1979
- Groot, A.D. de, *Methodologie, Grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen*, 's-Gravenhage 1970 (1961)
- Groot, M. de, 'De vrouw bij de bron', in: *Wending* 31 (1976-7) 82-89.
- Groot, M. de, *Messiaanse ikonen, Een vrouwenstudie van het evangelie naar Johannes*, Kampen 1988.
- Groot-Kopetzky, B. de, "'Wij hebben niet eens gehoord dat een heilige Geest bestaat", Proeve van een pneumatologie in feministisch perspectief', in: *Zij waarheen zij wil; Opstellen over de Geest*, red. R. Bons-Storm e.a., Baarn 1986, 81-90
- Grossmann, S., 'Gottesbilder', in: *Feministische Theologie; Perspektive und Orientierung*, Hg. M. Kassel, Stuttgart 1988, 75-103
- Guardini, R., *Der Herr; Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1961 (1951).
- Gudorf, C.E., 'Parenting, mutual love, and sacrifice', in: *Women's consciousness, women's conscience; A reader in feminist theology*, ed. B.H. Andolson e.a., San Francisco 1985, 175-191.
- Gustafson, J., *Treasure in earthen vessels; The church as a human community*, New York 1961.
- Gutiérrez, G., 'À la recherche des pauvres de Jésus Christ; Évangélisation et théologie au XVI^e siècle', in: *Jésus et la libération en Amérique Latine*, éd. J. Van Nieuwenhove (Jésus et Jésus-Christ 26), Paris 1986, 77-106 (1981).
- Gutiérrez, G., 'Bevrijdingsbewegingen en theologie', in: *Concilium* 10 (1974) no. 3, 122-134.
- Gutiérrez, G., 'Bevrijdingstheologie als het recht van de armen om te denken', in: *Bevrijding en christelijk geloof in Latijns-Amerika en Nederland* (Annalen van het Thijmgenootschap 68 1), Baarn 1980, 82-96.

- Gutiérrez, G., 'De grenzen van de moderne theologie; Een tekst van Bonhoeffer', in: *Concilium* 15 (1979) no. 5, 44-57.
- Gutiérrez, G., 'Die grossen Veränderungen in den Gesellschaften der neuen Christenheit nach dem II. Vatikanum', in: *Kirche im Wandel; Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Hg. G. Alberigo e.a., Düsseldorf 1982, 35-47.
- Gutiérrez, G., 'Freedom and salvation, a political problem', in: G. Gutiérrez/R. Shaull, *Liberation and change*, ed. R.H. Stone, Atlanta 1977, 3-94.
- Gutiérrez, G., *Gerechtigheid om niet; Reflecties op het boek Job*, Baarn 1987 (1986).
- Gutiérrez, G., 'Het recht om te denken; Bevrijdingstheologie als zelfverstaan van uitgebuite gelovigen', in: *Tijdschrift voor theologie* 19 (1979) 147-163.
- Gutiérrez, G., 'Inleiding bij de nieuwe editie', in: dez., *Theologie van de bevrijding*, vierde herziene en aangevulde druk, Baarn 1989, 15-49.
- Gutiérrez, G., 'Reflexions from a Latin American perspective; Finding our way to talk about God', in: *Irruption of the Third World; Challenge to theology*, ed. V. Fabella/S. Torres, Maryknoll 1983, 222-234 (1981).
- Gutiérrez, G., *Réinventer le visage de l'église; Analyse théologique de l'évolution des pastorales*, Paris 1971.
- Gutiérrez, G., 'Spreken over God', in: *Concilium* 20 (1984) no. 1, 36-41.
- Gutiérrez, G., 'The hope of liberation', in: *Mission trends III: Third World theologies*, ed. G.H. Anderson/T.F. Stransky, New York etc. 1976, 64-69.
- Gutiérrez, G., *The power of the poor in history; Selected writings*, Maryknoll 1983 (1979).
- Gutiérrez, G., 'Theologie und Sozialwissenschaften; Eine Ortsbestimmung', in: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Hg. P. Rottländer, Münster 1987, 45-76.
- Gutiérrez, G., *Theologie van de bevrijding*, Baarn 1974 (1972).
- Gutiérrez, G., 'Theologische activiteit en kerkelijke ervaring', in: *Concilium* 20 (1984) no. 6, 72-76.
- Gutiérrez, G., 'Two theological perspectives: liberation theology and progressivist theology', in: *The emergent gospel; Theology from the underside of history*, ed. S. Torres/V. Fabella, Maryknoll 1978, 227-255 (1976).
- Gutiérrez, G., '"... unser Gott Jesus Christus zehntausendmal in Westindien ausgepeitscht und gekreuzigt": Bartolomé de Las Casas', in: *Gegenentwürfe; 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*, Hg. H. Häring/K.-J. Kuschel, München etc. 1988, 129-141.
- Gutiérrez, G., *We drink from our own wells; The spiritual journey of a people*, London 1984 (1983).
- Gutiérrez, G., 'Wenn wir Indianer wären ...', in: *Mystik und Politik; Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Hg. E. Schillebeeckx, Mainz 1988, 32-44.
- Haarsma, F., *Geest en kerk; Een pastoraal-oecumenische studie van de ecclesiologie van Dr. O. Noordmans*, Utrecht 1967.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne; Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1985.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*
I: *Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*;
II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*;
Frankfurt a.M. 1981.
- Habermas, J., 'Was heisst Universalpragmatik?', in: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Hg. K.-O. Apel, Frankfurt a.M. 1976, 174-272.
- Habermas, J., 'Zu Gadammers "Wahrheit und Methode"', in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971, 45-56.
- Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976.
- Habermas, J., 'Zwischen Philosophie und Wissenschaft', in: dez., *Theorie und Praxis; Sozialphilosophische Studien*, Neuwied etc. 1969 (1963), 162-214.
- Hahn, F., 'Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus', in: *Rückfrage nach Jesus; Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, Hg. R. Restelge (Questiones disputatae 63), Freiburg etc. 1974, 11-77.
- Halkes, C.J.M., 'De motieven van het protest in de feministische theologie tegen God de Vader', in: *Concilium* 17 (1981) no. 3, 105-116.
- Halkes, C.J.M., 'Feministische theologie; Een tussentijdse ballans', in: *Concilium* 16 (1980) no. 4, 92-101.
- Halkes, C.J.M., 'Frauen in der ökumenischen Bewegung', in: *Feministische Theologie; Perspektive und Orientierung*, Hg. M. Kassel, Stuttgart 1988, 257-282.
- Halkes, C.J.M., 'Maria, die Frau; Mariologie und Feminismus', in: *Mariologie und Feminismus*, Hg. W. Schöpsdau (Bensheimer Hefte 64), Göttingen 1985, 42-70.
- Halkes, C.J.M., *Met Mirjam is het begonnen; Opstandige vrouwen op zoek naar hun geloof*, Kampen 1981.

- Halkes, C.J.M., 'Über die feministische Theologie zu einem neuen Menschbild', in: *Frauenbefreiung, Biblische und theologische Argumente*, Hg. E. Moltmann-Wendel (Gesellschaft und Theologie, Syst. Beitr. 12), München etc 1978, 179-191
- Halkes, C.J.M., *Zoekend naar wat verloren ging; Enkele aanzetten voor een feministische theologie*, Baarn 1984.
- Hamilton, W., *The new essence of Christianity*, New York 1961.
- Handbuch feministischer Theologie*, Hg. C. Schaumberger/M. Maassen, Münster 1986.
- Hanson, P.D., 'Masculine metaphors for God and sex-discrimination in the Old Testament', in *The ecumenical review* 27 (1975) 316-324
- Harding, V., 'Black power and the American Christ', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 35-42.
- Harding, V., *The other American revolution* (Afro-American culture and society 4), Los Angeles etc 1980
- Harding, V., 'The religion of black power', in: *The world year book of religion; The religious situation I*, London 1969, 3-38
- Haring, H., *Das Problem des Bösen in der Theologie* (Grundzüge 62), Darmstadt 1985.
- Haring, H., 'De opkomst van de aandacht voor bevrijding in de westerse theologie', in: *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, red. B. Klein Goldewijk e.a. (Kerk en theologie in context 2), Kampen 1988, 13-25.
- Haring, H., 'Die Mutter als die Schmerzenreiche, Zur Geschichte des Weiblichen in der Trinität', in: *Der Gott der Männer und die Frauen*, Hg. M.-Th. Wacker, Düsseldorf 1987, 38-69
- Haring, H., 'Ecce homo, Aanzetten tot een vernieuwende christologie', in: *Tijdschrift voor theologie* 23 (1983) 23-38
- Haring, H., 'Geschichtlichkeit, Über die Entfaltung der christlichen Lehre', in: *Grammatik des Glaubens*, Hg. H. Bogenberger/R. Kogerler (Forum St. Stephan 2), Wien 1985, 49-66
- Haring, H., 'Tussen "civiele religie" en godsdienstkritiek; Over de functie van de kerk in een seculiere samenleving', in: *Tijdschrift voor theologie* 24 (1984) 333-354.
- Haring, H., 'Versöhnung Gottes mit dem Elend der Welt?', *Wieder eine vorschnelle Theodizee*, in: *Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen*, Hg. A.J. Buch/H. Fries, Düsseldorf 1981, 63-83
- Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmenentwicklung I Die Entstehung des altkirchlichen Dogmas*, Freiburg 1888 (1885)
- Harrison, B.W., 'Human sexuality and mutuality', in: *Christian feminism; Visions of a new humanity*, ed. J.L. Weidman, San Francisco 1984, 141-157.
- Harrison, B.W., *Making the connections, Essays in feminist social ethics*, ed. C.S. Robb, Boston 1985
- Harrison, B.W., *Our right to choose; Toward a new ethics of abortion*, Boston 1983.
- Harrison, B.W., 'Statement by Bevelly Harrison', in: *Theology in the Americas*, ed. S. Torres/J. Eagleson, Maryknoll 1976, 367-370.
- Harskamp, A. van, 'De controverse tussen J.A. Mohler en F.C. Baur, Pleidooi voor een onderzoek naar contextualiteit in de theologie', in: *Tijdschrift voor theologie* 24 (1984) 235-246
- Harskamp, A. van, 'Kerkelijk gezag vluchttoord voor de moderniteit?', Een interpretatie van Johann Adam Mohler's denken over de kerk', in: *Tijdschrift voor theologie* 28 (1988) 135-154
- Harskamp, A. van, *Theologie: tekst in context, Op zoek naar de methode van ideologiekritische analyse in de theologie*, Nijmegen 1986.
- Haug, W.F., *Pluraler Marxismus; Beiträge zur politischen Kultur I*, Berlin 1985.
- Hausschild, W.-D., 'Dogmengeschichtsschreibung', in: *Theologische Realenzyklopädie* 9 (1982) 116-125
- Hausschild, W.-D., *Gottes Geist und der Mensch; Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 63), München 1972
- Hausschild, W.-D., 'Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte', in: *Verkündigung und Forschung* 29 (1984) no. 2, 4-31
- Hausschildt, I., *Gott eine Frau? Wege und Irrwege der feministischen Theologie*, Wuppertal 1983.
- Hebblethwaite, P., *The Christian - Marxist dialogue; Beginnings, present status and beyond*, New York 1977.
- Hébrard, M., *Dieu et les femmes*, Paris 1982
- Hedinger, U., *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend; Eine Kritik der christlichen Theismus und A-Theismus*, Zürich 1972.
- Heine, S., *Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1987.
- Heinz, H., *Der Gott des Je-mehr; Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthassars* (Disputationes theologicae 3), Frankfurt a.M. 1975.

- Hengel, M, *Was Jesus Revolutionär?* (Calwer Hefte 110), Stuttgart 1970
- Hennely, A T, 'Theological method, The Southern exposure', in *Theological studies* 38 (1977) 709-735
- Hennely, A T, *Theologies in conflict, The challenge of Juan Luis Segundo*, Maryknoll 1979
- Herberg, W, *Protestant - Catholic - Jew, An essay in American religious sociology*, New edition, completely revised, Garden City 1960
- Hermann, I /K-D Ulke, *Die unerwünschten Aufklärer, Die Intellektuellen und die Kirchen* (Das theologische Interview 10), Düsseldorf 1970
- Herzog, F, 'Possibilities and limits of the new quest', in *The journal of religion* 43 (1963) 218-233
- Hexham, I, 'Christianity and apartheid, An introductory bibliography', in *Journal of theology for Southern Africa* 32 (1980) 39-59
- Heyst, A van, 'Over het persoonlijke en het politieke in feministische spiritualiteit', in *Een sterke vrouw ? Over het zoeken van vrouwen naar religieuze identiteitsfiguren*, red G Dresen/A van Heyst (Eltheto-reeks), Amersfoort 1984, 12-29
- Heyward, I C, *Our passion for justice, Images of power, sexuality, and liberation*, New York 1984
- Heyward, I C, *The redemption of God, A theology of mutual relation*, Washington 1982
- Hick, J, 'Christology at the crossroads', in *Prospects for theology*, ed F G Healey, Welwyn 1966, 137-166
- Hick, J, 'Jesus and the world religions', in *The myth of God incarnate*, ed J Hick, London 1977, 167-185
- Hick, J, 'The non-absoluteness of christianity', in *The myth of Christian uniqueness*, ed J Hick/P Knitter, London 1987, 16-36
- Hilberath, B J, *Theologie zwischen Tradition und Kritik, Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses* (Themen und Thesen der Theologie), Düsseldorf 1978
- Hill, W J, *Knowing the unknown God*, New York 1971
- Hinkelammert, F J, *Die ideologische Waffen des Todes, Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Freiburg etc 1985
- Hochstaffel, J, *Negative Theologie, Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976
- Hoekendijk, J C, 'Kerk op de korrel, Het zwarte manifest', in *Wending* 24 (1969-70) 356-363
- Hofmann, M, *Identifikation mit den Anderen, Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Stockholm etc 1978
- Holz, H /H J Sandkuhler, 'Gramsci übersetzen', 'Editorische Vorbemerkungen', in *Betr Gramsci, Philosophie und revolutionäre Politik in Italien* (Studien zur Dialektik), Köln 1980, 9-16
- Holz, H /H J Sandkuhler, 'Gramsci-Debatte und Politik der demokratischen Wende in der BRD', in *Betr Gramsci, Philosophie und revolutionäre Politik in Italien* (Studien zur Dialektik), Köln 1980, 17-70
- Hoogstraten, H -D van, *Het gevangen denken, Een bevrijdingstheologie voor het 'vrije westen'*, Kampen 1986
- Hoogstraten, H -D van, *Interpretatie, Een onderzoek naar de veranderingen in het denken van Dietrich Bonhoeffer en naar de consequenties daarvan voor de vertolking van de bijbel*, Assen 1973
- Hoogstraten, H -D van, 'Over theologie en economie, Inleiding in Van Leeuwen "De nacht van het kapitaal"', in *Zoeklichten in de nacht van het kapitaal, Een discussie over de economische theologie van A Th. van Leeuwen*, Voorburg 1987, 9-18
- Hoogstraten, H -D van, 'Transformatie van de theologie', in *Economische theologie, Discussie over het werk van Arend Th. van Leeuwen* (Eltheto 69), Zeist 1983, 41-56
- Hoornaert, E, 'Heiligheidsmodellen vanuit het volk', in *Concilium* 15 (1979) 47-55
- Horkheimer, M, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt a M 1986 (1968)
- Houlden, L, 'The creed of experience', in *The myth of God incarnate*, ed J Hick, London 1977, 125-132
- Houtart, F, 'Sudafrikas zwarte Theologie in sociologische Sicht', in *Theologie im Konfliktfeld Sudafrica, Dialog mit Manas Buthelezi*, Hg I Todt (Studien zur Friedensforschung 15), Stuttgart etc 1976, 175-189
- Hryniewicz, W, 'Le Dieu souffrant?', Réflexions sur la notion chrétienne de Dieu', in *Église et théologie* 12 (1981) 333-356
- Huyjs, L, 'De vele gestalten van de "vrouw en geloof"-beweging', in *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, red B Klein Goldewijk e a (Kerk en theologie in context 2), Kampen 1988, 150-154
- Hulsbosch, A, 'Jesus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods', in *Tijdschrift voor theologie* 6 (1966) 250-272

- Hünemann, P., 'Evangelium der Freiheit; Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie', in: *Gott im Aufbruch; Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Hg. P. Hünemann/G.D. Fischer, Freiburg etc. 1974, 11-24.
- Hunt, M.E., *Feminist liberation theology; The development of method in construction*, Ann Arbor 1980.
- Hunt, M.E., 'Loving lesbian; Toward a feminist theology of friendship', in: *A challenge to love; Gay and lesbian Catholics in the church*, ed. R. Nagent, New York 1983, 135-55.
- Ibarra, E., 'Le context de la théologie de la libération', in: *Théologies de la libération en Amérique Latine* (Le point théologique 10), Paris 1974, 23-65.
- Idols of death and the God of life, The; A theology*, Maryknoll 1983 (1980).
- Iersel, B. van, 'Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen; Is het einde van een klein schisma in zicht?', in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, red. H. Häring e.a., Baarn 1983, 54-68.
- Illich, I., *Medical nemesis; The expropriation of health*, London 1975.
- In God's image; Reflections on identity, human wholeness, and authority of Scripture*, ed. J. Crawford/M. Kinnamon, Geneva 1983.
- Inheriting our mothers' gardens; Feminist theology in Third World perspective*, ed. L.M. Russell e.a., Philadelphia 1988.
- [Internationale Theologenkommission,] *Theologie der Befreiung* (Sammlung Horizonte, N.F. 10), Einsiedeln 1977.
- [Internationale Theologenkommission,] 'Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil; Schlussdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission von Oktober 1976 in Rom', in: dez., *Theologie der Befreiung* (Sammlung Horizonte, N.F. 10), Einsiedeln 1977, 173-195.
- Irrarazaval, D., 'Le Christ souffrant, Seigneur des maltraités', in: *Jésus et la libération en Amérique Latine*, éd. J. Van Nieuwenhove (Jésus et Jésus-Christ 26), Paris 1986, 125-148 (1977).
- Isasi-Diaz, A.M., 'Toward an understanding of *Feminismo Hispano*', in: *Women's consciousness, women's conscience; A reader in feminist theology*, ed. B.H. Andolson e.a., San Francisco 1985, 51-61.
- Jaarsveld, F.A. van, 'The Afrikaner's idea of his calling and mission in South African history', in: *Journal of theology for Southern Africa* 19 (1977) 16-28.
- Jackson, J.A., 'Jesus, the liberator', in: *Quest for a black theology*, ed. J. Gardiner/J.D. Roberts, Philadelphia 1971, 97-111.
- Jackson, W., *Theology: white, black or Christian?* Scottdale etc. 1974.
- Jacobs, J., *They were women like me; Women of the new testament in devotions for today*, Camp Hill 1985.
- Jacobs, J., *They were women too; A book of devotion based on women of the old testament*, Camp Hill 1981.
- Janssen, H.-G., *Das Theodizee-Problem der Neuzeit; Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Band 198), Frankfurt a.M. etc. 1982.
- Jellouschek, H., 'Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus', in: *Theologische Quartalschrift* 152 (1972) 112-123.
- Jeurissen, R., *Gods kinderen en de machten; Het Vaticaan en de Wereldraad van Kerken over internationale economische verhoudingen, ontwikkeling en bevrijding 1965-1985* (IIMO research pamphlet 17), Utrecht etc. 1986.
- Johnson, E.A., 'Christology's impact on the doctrine of God', in: *Heythrop journal* 26 (1985) 145-163.
- Johnson, E.A., 'The incomprehensibility of God and the image of God male and female', in: *Theological studies* 45 (1984) 441-465.
- Johnson, J.A., 'Jesus, the liberator', in: *Quest for a black theology*, ed. J. Gardiner/J.D. Roberts, Philadelphia 1971, 97-111.
- Jonas, F., *Geschichte der Soziologie*, Reinbeck 1976.
- Jones, M.J., *Black awareness; A theology of hope*, Nashville etc. 1971.
- Jones, M.J., *Christian ethics for a black theology*, Nashville etc. 1974.
- Jones, W.R., *Is God a white racist?; A preamble to black theology* (C. Eric Lincoln series on black theology), Garden City 1973.
- Jones, W.R., 'The case for black humanism', in: *Black theology II; Essays on the formation and outreach of contemporary black theology*, ed. C.E. Bruce/W.R. Jones, Lewisburg etc. 1978, 215-231.
- Jones, W.R., 'Theodicee and methodology in black theology; A critique of Washington, Cone and Cleage', in: *Harvard theological review* 64 (1971) 541-557.
- Jong, M. de, 'De Goddess-movement of: is dit wel iets nieuws onder de zon?', in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 3 (1982) 241-244.

- Jordan, J., 'Where is the love?', in: *Women's consciousness, women's conscience; A reader in feminist theology*, ed. B.H. Andolson e.a., San Francisco 1985, 201-207.
- Jüngel, E., 'Das Verhältnis von "ökonomischer" und "immanenter" Trinität; Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte', in: dez., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch; Theologische Erörterungen* (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), München 1980, 365-375.
- Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt; Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ³1978 (1977).
- Jüngel, E., *Gottes Sein ist im Werden; Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Ein Paraphrase*, Tübingen ³1976 (1966).
- Jüngel, E., *Paulus und Jesus; Eine Untersuchung zur Präzisierung der Fragen nach dem Ursprung der Christologie* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2), Tübingen ²1964 (1962).
- Jüngel, E., 'Säkularisierung; Theologische Anmerkungen zur Begriff einer weltlichen Welt', in: *Christliche Freiheit; Im Dienst am Menschen*, Frankfurt a.M. 1972, 163-168.
- Kähler, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Hg. E. Wolf (Theologische Bücherei, systematische Theologie 2), München 1956 (1892).
- Kaiser, G., 'Walter Benjamins "Geschichtsphilosophische Thesen"', in: *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"; Beiträge und Interpretationen*, Hg. P. Bulthaup, Frankfurt a.M. 1975, 43-76.
- Kameeta, Z., 'Christus in der schwarze Theologie', in: *Zwischen Kultur und Politik; Texte zur afrikanischen und zur schwarzen Theologie*, Hg. Th. Sundermeier (Zur Sache, kirchliche Aspekte heute 15), Hamburg 1978, 92-105.
- Kameeta, Z., 'The cross in the world', in: *Pro veritate* 15 (1976-7) no. 2, 13-15.
- Kamp, A., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen; Wesenstheorie und Polisordnung* (Praktische Philosophie 22), Freiburg i.Br. etc. 1985.
- Kamp, J., *Souffrance de Dieu, vie du monde* (L'actualité religieuse 32), Tournai 1971.
- Kamp, G.C. van de, *Pneuma-christologie: een oud antwoord op een actuele vraag?; Een dogma-historisch onderzoek naar de préneceense pneuma-christologie als mogelijke uitweg in de christologische problematiek bij Harnack, Seeberg en Loofs en de meer recente literatuur*, Amsterdam 1983.
- Kamphausen, E., 'Schwarze Theologie: Allan Aubrey Boesak, Südafrika', in: *Theologen der Dritten Welt; Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika*, Hg. H. Waldenfeld, München 1982, 95-114.
- Kant, I., *Die Religion innerhalb die Grenzen der blossen Vernunft* (Universal-Bibliothek 1231), Stuttgart 1974.
- Karl Barth and radical politics*, ed. G. Hunsinger, Philadelphia 1976.
- Karskens, M., *Waarheid als macht; Een onderzoek naar de filosofische ontwikkeling van Michel Foucault* (= Te elfde ure 28: 2/3), Nijmegen 1986.
- Käsemann, E., 'Das Problem des historischen Jesus', in: *Wer war Jesus von Nazareth?; Die Erforschung einer historischen Gestalt*, Hg. G. Strube, München 1972, 261-295.
- Käsemann, E., 'Zum Thema der nachchristlichen Apologetik', in: dez., *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen ²1965, 105-131 (1962).
- Kasper, W., 'Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie', in: *Gegenwart des Geistes; Aspekte der Pneumatologie*, Hg. W. Kasper (Questiones disputatae 85), Freiburg etc. 1979, 7-23.
- Kasper, W., 'Christologie von unten?; Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie', in: *Grundfragen der Christologie heute*, Hg. L. Scheffczyk (Questiones disputatae 72), Freiburg etc. 1975, 141-170.
- Kasper, W., *Der Gott Jesu Christi* (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1), Mainz 1982.
- Kasper, W., 'Die Kirche als Sakrament des Geistes', in: dez./G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes* (Kleine ökumenische Schriften 8), Freiburg etc. 1976, 14-55.
- Kasper, W., 'Die Sache Jesu; Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches', in: *Herder Korrespondenz* 26 (1972) 185-189.
- Kasper, W., 'Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive; Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng', in: *Grundfragen der Christologie heute*, Hg. L. Scheffczyk (Questiones disputatae 72), Freiburg etc. 1975, 179-183.
- Kasper, W., *Jesus der Christus*, Mainz 1974.
- Kasper, W., 'Neuansätze gegenwärtiger Christologie', in: *Wer ist Jesus Christus?; Hg. J. Sauer*, Freiburg etc. 1977, 121-150.
- Kasper, W., 'Neuansätze gegenwärtiger Christologie', in: *Christologische Schwerpunkte*, Hg. W. Kasper, Düsseldorf 1980, 17-36.

- Kasper, W., 'Tradition als Erkenntnisprinzip; Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte', in: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975) 195-215.
- Kaufmann, F.-X., *Kirche begreifen; Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfasstheit des Christentums*, Freiburg 1979.
- Kaufmann, F.-X., 'Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute', in: *Kirchliche und nicht-kirchliche Religiosität; Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche* (Questiones disputatae 81) Freiburg etc. 1978, 11-48.
- Keller, C., 'Feminism and the ethics of inseparability', in: *Women's consciousness, women's conscience; A reader in feminist theology*, ed. B.H. Andolson e.a., San Francisco 1985, 251-263.
- Kellner, E., 'Wissenschaft und Ideologie' in: *Christentum und Marxismus - heute*, Hg. E. Kellner, Wien etc. 1966, 16-24.
- Kelly, J.N.D., *Early Christian doctrines*, London ³1965 (1958).
- Kerk te kijk*, red. G. Muelenaer, Antwerpen-Berchem 1985.
- Kern, W., 'Theologie des Glaubens; Vorge stellt anhand von Eberhard Jüngel', in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982) 129-146.
- Kerstiens, F., 'Die Auferstehung, oder: Wissen wir eigentlich, was "Theologie der Befreiung" ist?', in: *Befreiungstheologie als Herausforderung; Anstöße - Anfragen - Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirchen und Gesellschaft hierzulande*, Hg. H. Goldstein, Düsseldorf 1981, 21-31.
- Kessler, H., *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.
- Kessler, H., 'Erlösung als Befreiung?; Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverstandnis', in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 3-16.
- Kessler, H., *Reduzierte Erlösung?; Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Freiburg etc. 1987.
- Kessler, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten; Die Auferweckung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985.
- Keulemans, E., *Ekonomie theologie als geschiedenistheologie; Over de theologie van Arend van Leeuwen*, doctoraalscriptie Nijmegen 1985.
- Kierkegaard, S., *Die Tagebücher IV*, Hg. H. Gerdes, Düsseldorf etc. 1970.
- Kilminster, R., *Praxis and method; A sociological dialogue with Lukács, Gramsci and the early Frankfurt School* (International library of sociology), London etc. 1979.
- King, M.L., *Why we can't wait* (New American Library), New York etc. z.j. (1964).
- King, U., *Women and spirituality; Voices of protest and promise* (Women in society), Basingstoke etc. 1989.
- Kitamori, K., *Theology of the pain of God*, Richmond 1965.
- Clappert, B., *Die Auferweckung des Gekreuzigten; Der Ansatz mit der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1971.
- Clappert, B., 'Die Christologie K. Barths als Anfrage an die Christologie der Gegenwart', in: *Freispruch und Freiheit*, Hg. H.-G. Geyer, München 1973, 244-271.
- Clappert, B., 'Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israel-Frage', in: *Ethik im Ernstfall; Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, Hg. W. Hubel/I. Tödt (Internationales Bonhoeffer Forum 4), München 1982, 77-135.
- Klein, G., '"Reich Gottes" als biblischer Zentralbegriff', in: *Gottesreich und Menschenreich; Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971, 7-50.
- Klein Goldewijk, B., 'Derde Wereldtheologen ontgrenzen Gramsci', in: *Wending* 39 (1984) 169-175.
- Kliwer, G.U., *Das neue Volk der Pfingster; Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 3), Bern etc. 1975.
- Klijn, T., 'De vrouwenkerk; Ontwerp voor een feministische ecclesiologie', in: *Feministisch-theologische teksten*, red. D. Dijk e.a. (Sleutelteksten in godsdienst en theologie 2), Delft 1985, 143-148.
- Klimetz, N., *Der Gott - der Liebe ist; Zur trinitarischen Auslegung des Begriffs "Liebe" bei Eberhard Jüngel* (Theologie in der Blaue Eule 1), Essen 1986.
- Koch, T., 'Die sachgemässe Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus - Erwägungen im Anschluss an Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens', in: *Gegenwart des Absoluten; Philosophisch-theologische Diskurse zur Theologie*, Hg. R.M. Kodallee, Gütersloh 1984, 35-67.
- Kollektief Tegenspraak, 'Analyse van een theologische transformatie', in: *Tegenspraak* 12 (1972) 171-193.
- [Kollektief Tegenspraak,] 'De funktie van het christendom in het laatkapitalisme', in: *Tegenspraak* 3 (1970) 38-54.
- Konflikt um die Theologie der Befreiung; Diskussion und Dokumentation*, Hg. N. Greinacher, Zürich etc. 1985.

- Konrád, G./I. Szelényi, *The intellectuals on the road to class power*, Brighton 1979.
- Korff, F.W.A., *Christologie; De leer van het komen Gods II*, Nijkerk ²1942.
- Kosterman, A., 'Genieten van onze scheppingskracht; Isabel Carter Heywards hartstochtelijke betoog voor kracht en genot in relaties', in: *Tijdschrift voor geestelijk leven* 44 (1988) 412-424.
- Krämer, A., 'Gramscis Interpretation des Marxismus', in: *Betr.: Gramsci; Philosophie und revolutionäre Politik in Italien* (Studien zur Dialektik), Köln 1980, 148-186.
- Krattinger, U., *Die perle muterne Mönchin; Reise in eine weibliche Spiritualität*, Stuttgart 1983.
- Kretschmar, G., 'Der Heilige Geist in der Geschichte; Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie', in: *Gegenwart des Geistes; Aspekte der Pneumatologie*, Hg. W. Kasper (Questiones disputatae 85), Freiburg etc. 1979, 92-130.
- Kruse, I., *Unter dem Schleier – ein Lachen; Neue Frauengeschichte aus dem Alten Testament*, Stuttgart 1986.
- Kuhn, Th., *The structure of scientific revolutions*, 2nd ed., enlarged, Chicago 1970.
- Kuitert, H.M., *Alles is politiek maar politiek is niet alles; Een theologisch perspectief op geloof en politiek*, Baarn 1985.
- Kuitert, H.M., *Wat heet geloven?; Structuur en herkomst van christelijke geloofsuitspraken*, Baarn 1977.
- Küng, H., 'Anmerkungen zu Walter Kasper, "Christologie von unten?"', in: *Grundfragen der Christologie heute*, Hg. L. Scheffczyk (Questiones disputatae 72), Freiburg etc. 1975, 170-179.
- Küng, H., *Christ sein*, München ⁵1980 (1974).
- Küng, H., *Existiert Gott?; Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München ²1983 (1978).
- Küng, H., *Menschwerdung Gottes; Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Ökumenische Forschungen 2, soteriologische Abteilung 1), Freiburg etc. 1970.
- Küng, H., 'Was ist die christliche Botschaft?', in: *Die Zukunft der Kirche*, Zürich 1971, 78-85.
- Kunneman, H., *De waarheidstrechter; Een communicatietheoretisch perspectief op wetenschap en samenleving*, Meppel etc. 1986.
- Küneth, W., *Glauben an Jesus?; Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*, Hamburg ²1963 (1962).
- Kunne, J., 'Christianity, black theology and liberating faith', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Tlhagale, Maryknoll 1986, 153-167.
- Lachenschmid, R., 'Christologie und Soteriologie', in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert; Perspektive, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt III*, Hg. H. Vorgrimmler, R. Vander Gucht, Freiburg etc. 1970, 82-120.
- Laclau, E./C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy; Toward a radical politics*, London 1985.
- Laeyendecker, L., *Orde, verandering, ongelijkheid; Een inleiding tot de geschiedenis van de sociologie*, Meppel etc. 1981.
- Lakatos, I., *The methodology of scientific research programs; Philosophical papers I*, ed. J. Worrell/G. Currie, Cambridge etc. 1978.
- Lamb, M., *Solidarity with victims; Toward a theology of social transformation*, New York 1982.
- Lambrechts, M., *Michel Foucault – excerpten en kritieken*, Nijmegen 1982.
- Lampe, G.W.H., in: *Christian believing; The nature of the Christian faith and its expression in Holy Scripture and creeds*, a report by the Doctrine Commission of the Church of England, London 1976, 100-114.
- Lampe, G.W.H., 'Christian theology in the patristic period', in: *A history of Christian doctrine*, ed. H. Cunliffe-Jones/B. Drewery, Edinburgh 1978, 21-180.
- Lampe, G.W.H., *God as spirit*, Oxford 1977.
- Lane, D.A., *Foundations for a social theology; Praxis, process and salvation*, Dublin 1984.
- Lange, F. de, *Grond onder de voeten; Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer*, Kampen 1985.
- Lasch, C., *The new radicalism in America (1889-1963); The intellectuals as a social type*, New York etc. 1986 (1965).
- Lash, N., '"Zoon van God"; Gedachten over een metafoor', in: *Concilium* 18 (1982) no. 3, 17-22.
- Lateinamerika und Europa; *Dialog der Theologen*, Hg. J.B. Metz/P. Rottländer (Forum Politische Theologie 8), München 1988.
- Lauret, B., 'Christologie dogmatique', in: *Initiation à la pratique de la théologie II: Dogmatique 1*, Paris 1982, 263-432.
- Lediga, S.P., 'A relevant theology for Africa (A critical evaluation of previous attempts)', in: *Relevant theology for Africa*, Durban 1973, 25-33 (1972).
- Lee, I.Y., *God suffers for us; A systematic inquiry into a concept of divine passibility*, The Hague 1974.
- Leeuwen, A.Th. van, *De burger en zijn religie; Verspreide teksten*, Best 1988.
- Leeuwen, A.Th. van, *De nach van het kapitaal; Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*, Nijmegen ²1985 (1984).

- Leeuwen, A Th. van, *Development through revolution*, New York 1970
- Leeuwen, A Th van, *Kritiek van hemel en aarde*
 I: *Kritiek van de hemel*,
 II *Kritiek van de aarde*,
 Deventer 1972
- Lehmann, K., 'Emanzipation und Leid; Wandlungen der neuen "politische Theologie"', in: *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"* 3 (1974) 42-55.
- Lehmann, P., 'Christliche Theologie in einer Welt der Revolution', in: *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, Hg. E. Feil/E. Weth, München etc. 1969, 174-204.
- Lehmann, P., *The transfiguration of politics*, London 1975.
- Leibniz, G.W., *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Philosophische Bibliothek 71), Hamburg 1968 (1710).
- Lembke, I., *Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas; Die katholische Kirche vor dem Problem der Abhängigkeit und Unterentwicklung* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 2), Bern etc. 1975.
- Letsoala, E., 'The changing role of women in employment', in: *Hammering swords into ploughshares*, ed. B. Tlhagale/I. Mosala, Grand Rapids etc. 1986, 225-231.
- Leussink, L., 'Féminisme en geloof', in: *De vernieuwingen in katholieke Nederland; Van Vancanum II tot Acht Mei Beweging*, red. E. Borgman e.a., Amersfoort 1988, 61-73.
- Levinas, E., 'Vrijheid en gebod', in: dez., *Het menselijk gelaat; Essays van Emmanuel Levinas*, Bilthoven 1975, 96-107 (1953)
- Libanio, J.B./A. Müller, "'Mysterium liberationis", Leonardo Boff, Brasilien', in: *Theologen der dritten Welt, Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika* Hg. H. Waldenfels, München 1982, 30-42.
- Lienemann, W., 'Schwarze Theologie versus moderne Gesellschaft', in: *Theologie im Konfliktfeld Südafrika, Dialog mit Manas Buthelezi*, Hg. I. Todt (Studien zur Friedensforschung 15), Stuttgart etc. 1976, 190-213.
- Lincoln, C.E., 'A perspective on James H. Cone's black theology', in: *Union seminary quarterly review* 31 (1975-6) 15-22
- Lipset, S.M., *Political man; The social basis of politics*, Garden City 1959.
- Lipset, S.M./R.B. Dobson, 'The intellectual as critic and rebel, With special reference to the United States and the Soviet Union', in: *Daedalus* 101 (1972) no. 3, 137-198.
- Logister, W., 'De éne ervaring is de andere niet; De theologische aanzet van Eberhart Jungel', in: *Tijdschrift voor theologie* 19 (1979) 352-375.
- Logister, W., 'De prediking als oorsprong van christelijk ervaren', in: *Tijdschrift voor theologie* 22 (1982) 2-23.
- Logister, W., *Een mensenleven door God getekend; Inleiding in de christologie* (Cahiers voor levensverdieping 52), Averbode etc. 1987.
- Lohse, B., *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1963.
- Loisy, A., *L'évangile et l'église*, Paris 1902.
- Long, C., 'Perspectives for a study of Afro-American religion in the United States', in: *History of religion* 11 (1971) 54-66
- Long, C., 'The oppressive elements in religion and the religion of the oppressed', in: *Harvard theology quarterly review* 69 (1976) 397-412
- Long, E.L., 'Black theology and blacks on campus', in: *Black theology II, Essays on the formation and outreach of contemporary black theology*, ed. C.E. Bruce/W.R. Jones, Lewisburg etc. 1978, 53-77.
- Lorenz, R., *Arius judaizans?; Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 31), Göttingen 1978
- Lost tradition, A.; Women writers of the early church*, D. Wilson-Kastner e.a., Lanham etc. 1981.
- Luckmann, Th., *The invisible religion; The problem of religion in modern society*, New York 1967 (1963)
- Luthi, K., *Gottes neue Eva; Wandlungen des Weiblichen*, Stuttgart 1978.
- Lutuli, A., *Let my people go*, London 1963
- Lyotard, J.-F., 'Histoire universelle et différences culturelles', in: *Critique* 41 (1985) 559-568.
- Lyotard, J.-F., *Het postmoderne weten; Een verslag*, Kampen 1987 (1979).
- Maassen, M., 'Mensch ist nicht gleich Frau und Mann; Zur Entwicklung feministischer Wissenschaft', in: *Handbuch feministischer Theologie*, Hg. C. Schaumberger/M. Maassen, Münster 1986, 214-224.
- Machalet, C., 'Verändert der Feminismus die Theologie?', in: *Der evangelische Erzieher* 34 (1982) 507-524.

- Machovec, M., *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972.
- MacIntyre, A., *After virtue, A study in moral theory*, Notre Dame ²1984 (1981).
- Mackey, J.P., *Jesus, the man and the myth; A contemporary christology*, London 1979.
- Mackey, J.P., *The Christian experience of God as trinity*, London 1983.
- MacKinnon, C.A., 'Marxism, feminism, method and the state, An agenda for theory', in: *Feminist theory, A critique of ideology*, ed N O Keohane e.a., Chicago 1982, 1-30.
- Maduro, O., *Religion and social conflict*, Maryknoll 1982 (1972).
- Maecelbergh, E., 'Vanuit de ervaring; Recente ontwikkelingen in de feministische theologie van de Verenigde Staten', in: *Tijdschrift voor theologie* 26 (1986) 392-405.
- Magubane, B.M., *The political economy of race and class in South Africa*, New York etc. 1979.
- Maimela, S., 'Archbishop Desmond Tutu – A revolutionary political priest or man of peace?', in: *Hammering swords into ploughshares*, ed. B. Thagale/I. Mosala, Grand Rapids etc. 1986, 41-59.
- Maimela, S., 'Current themes and emphases in black theology', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Thagale, Maryknoll 1986, 101-112.
- Maimela, S., 'Die Relevanz der schwarzen Theologie', in: *Christus, der schwarze Befreier; Aufsätze zum schwarzen Bewusstsein und zur schwarzen Theologie in Südafrika*, Hg. Th. Sundermeier, Erlangen 1973, 109-121.
- Maimela, S., *God's creative activity through the law; A constructive statement toward a theology of social transformation*, Pretoria 1984.
- Maimela, S., 'Man in "white" theology', in: *Missionalia* 9 (1981) 64-78.
- Makhatini, D.D.L., 'Black theology', in: *Relevant theology for Africa*, Durban 1973, 8-17 (1972).
- Malcolm X, *The autobiography of Malcolm X*, with the assistance of A. Haley, New York 1966.
- Malevez, L., *Pour une théologie de la foi*, Paris etc. 1968.
- Man, H. de, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Hg. A.E. Brater, Bonn etc. 1976 (1927).
- Mann, G., *Deutsche Geschichte des 19 und 20 Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. ¹⁴1979 (1958).
- Mann, G., 'The German intellectual', in: *The intellectuals; A controversial portrait*, ed G.B. de Huszar, Glencoe 1960, 459-469.
- Mannheim, K., 'Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen', in: *dez., Wissenssoziologie, Auswahl aus dem Werk*, Hg. K.H. Wolff (Soziologische Texte 28), Neuwied ²1970, 566-613 (1928).
- Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M. ⁶1978.
- Mannheim, K., 'The problem of the intelligentsia, An inquiry into its past and present role', in: *dez., Essays on the sociology of culture*, ed E. Mannheim (International library of sociology and social reconstruction), London 1956, 91-170.
- Marcuse, H., *One-dimensional man, Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston 1966 (1964).
- Martain, J., 'Quelques réflexions sur le savoir théologique', in: *Revue thomiste* 69 (1969) 5-27.
- Marlé, R., 'Théologiens en procès; La théologie de libération dans ses rapports avec l'Europe et avec les instances magisterielles', in: *Recherches de science religieuse* 74 (1986) 79-110.
- Marx, K., 'Brieft aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern', in: *Marx Engels Werke* 1, 337-346 (1843).
- Marx, K., 'Das Elend der Philosophie', in: *Marx Engels Werke* 4, 63-182 (1847).
- Marx, K., *Das Kapital; Kritik der politischen Ökonomie I – III*, *Marx Engels Werke* 23-25.
- Marx, K., 'Differenz der demokratischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang', in: *Marx Engels Werke, Ergänzungsband* 1, 257-373 (1841).
- Marx, K., 'Einleitung', in: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974, 5-31 (1857).
- Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974.
- Marx, K., 'Kritik des Hegelschen Staatsrechts (Par. 261-313)', in: *Marx Engels Werke* 1, 203-233 (1843).
- Marx, K., 'Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844', in: *Marx Engels Werke, Ergänzungsband* 1, 465-588.
- Marx, K., 'Thesen über Feuerbach', in: *Marx Engels Werke* 3, 5-7.
- Marx, K., 'Vorwort [zu: Zur Kritik der politischen Ökonomie]', in: *Marx Engels Werke* 13, 7-11 (1859).
- Marx, K./F. Engels, 'Die Deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinem verschiedenen Propheten', in: *Marx Engels Werke* 3, 9-530 (1848).
- Marx, K./F. Engels, 'Manifest der Kommunistischen Partei', in: *Marx Engels Werke* 4, 459-493 (1848).
- Marxsen, W., *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh ⁵1967 (1964).
- Mary according to women*, ed. C.F. Jegen, Kansas City 1985.

- Mayatula, V M, 'African independent churches' contribution to a relevant theology', in *Relevant theology for Africa*, Durban 1973, 174-177 (1972)
- Mayer, R., *Christuswirklichkeit, Grundlagen, Entwicklungen und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers* (Arbeiten zur Theologie II 15), Stuttgart 1980 (1969)
- Mayr, F.K., 'Patnarchales Gottesverständnis', *Historische Erwagungen der Trinitatslehre*, in *Theologische Quartalschrift* 152 (1972) 224-255
- Mayr, F.K., 'Trinitatstheologie und theologische Anthropologie', in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68 (1971) 427-477
- Mazzone, A., 'Anmerkungen zu einem Dialektiker', in *Betr Gramsci, Philosophie und revolutionäre Politik in Italien* (Studien zur Dialektik), Köln 1980, 139-147
- Mazzone, A., 'Zur Debatte über Hegemonie', in *Betr Gramsci, Philosophie und revolutionäre Politik in Italien* (Studien zur Dialektik), Köln 1980, 275-284
- Mbali, Z., *The church and racism, A black South African perspective*, London 1987
- Mbiti, J., "'Cattle are born with ears, their horns grow later", Toward an appreciation of African oral theology', in *All African Lutheran consultation of Christian theology in African context*, z pl z j, 35-51 (1978)
- McDonnell, K., 'The determinative doctrine of the Holy Spirit', in *Theology today* 142-61 (1982-3) 142-161
- McFague, S., *Metaphorical theology, Models of God in religious language*, London 1983
- McFague, S., *Models of God, Theology for an ecological, nuclear age*, London 1987
- McKenzie, D., *Wolfhart Pannenberg and religious philosophy*, Washington 1980
- McNamara, P.H., 'Sociologen, intellectuelen en de rooms-katholieke kerk, Overpeinzingen en toepassingen', in *Concilium* 11 (1975) no 1, 27-38
- Meeks, M.D., *Origins of the theology of hope*, Philadelphia 1974
- Meland, B.E., 'Introduction The empirical tradition in theology at Chicago', in *The future of empirical theology*, ed B.E. Meland, Chicago etc 1969, 1-62
- Merklein, H., *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Eine Skizze* (Stuttgarter Bibelstudien 111), Stuttgart 1983
- Mesters, C., *Zending van een volk dat lydt, Lieder en over de lydende knecht van God in het boek van de profeet Jesaja* (Bijbelse spiritualiteit 1), Nijmegen z.j
- Metscher, Th., 'Historismus, Humanismus und konkrete Subjektivität, Überlegungen zu Antonio Gramscis Beitrag zu einer marxistischen Theorie der Ideologie und Kultur', in *Betr Gramsci, Philosophie und revolutionäre Politik in Italien* (Studien zur Dialektik), Köln 1980, 254-274
- Metz, J.B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977
- Metz, J.B., *Jenseits bürgerlicher Religion, Reden über die Zukunft des Christentums* (Gesellschaft und Theologie, Forum politischer Theologie 1), München etc 1980
- Metz, J.B., 'Theologie im neuen Paradigma Politische Theologie', in *Das neue Paradigma von Theologie, Strukturen und Dimensionen*, Hg H. Kung/D. Tracy (Ökumenische Theologie 13), Zürich etc 1986, 119-128
- [Metz, J.B.] 'Unsere Hoffnung, Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit Ein theologisches Grundsatzdokument der Gemeinsamen Synode', in *Herder Korrespondenz* 30 (1976) 200-211
- Metz, J.B., *Zeit der Orden?*, *Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg etc 1977
- Metz, J.B., 'Zukunft gegen Jenseits', in *Christentum und Marxismus - heute*, Hg E. Kellner, Wien etc 1966, 218-228
- Metz, J.B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz etc 1968
- Meyer-Wilmes, H., 'De aard van de vrouw en vrouwelijke identiteit, Theologische legitimaties en feministische vragen', in *Concilium* 23 (1987) no 6, 87-93
- Meyer-Wilmes, H., 'Menschenbild und Sexualität', in *Feministische Theologie, Perspektive und Orientierung*, Hg M. Kassel, Stuttgart 1988, 105-136
- Mgojo, K.E.M., 'Church and Africanization', in *Hammering swords into ploughshares*, ed B. Tihagale/I. Mosala, Grand Rapids etc 1986, 111-117
- Mgojo, K.E.M., 'Prolegomena to the study of black theology', in *Journal of theology in Southern Africa* 21 (Dec 1977) 25-32
- Michels, R., 'Intellectuals', in *Encyclopedia of the social sciences* 8 (1932) 118-126
- Míguez Bonino, J., 'A "Third World" perspective on the ecumenical movement', in *The ecumenical review* 34 (1982) 115-124
- Míguez Bonino, J., 'Confrontatie als communicatiemiddel in theologie, kerk en maatschappij', in *Concilium* 18 (1982) no 8, 81-86
- Míguez Bonino, J., 'De volksovervloed in Latijns-Amerika', in *Concilium* 10 (1974) no 6, 147-157

- Míguez Bonino, J., *Doing theology in a revolutionary situation*, Philadelphia 1975.
- Míguez Bonino, J., 'Introduction, Who is Jesus Christ in Latin America today?', in: *Faces of Jesus; Latin American christologies*, ed. J. Míguez Bonino, Maryknoll 1984, 1-6 (1977)
- Míguez Bonino, J., 'Statement by José Míguez Bonino', in: *Theology in the Americas*, ed. S. Torres/J. Eagleson, New York 1976, 275-279.
- Míguez Bonino, J., 'Theology and theologians of the new world II: Latin America', in: *The expository times* 87 (1975-6) 196-200
- Míguez Bonino, J., *Toward a Christian political ethics*, London 1983
- Milikowski, H., *Sociologie als verzet, Over KZ-syndroom, gezinsproblemen, sociale en seksuele relaties en agressie*, Amsterdam ²1975 (1973)
- Millard, A., *Testimony of Steve Biko*, New York 1979
- Mills, C W., *The sociological imagination*, Harmondsworth 1980 (1959).
- Mills, C W., *White collar, The American middle classes*, London etc. 1951.
- Miranda, J P., *Being and the messiah, The message of St John*, Maryknoll 1977
- Mitchell, H H., 'The theological posits of black christianity', in: *Black theology II, Essays on the formation and outreach of contemporary black theology*, ed. C.E. Bruce/W R. Jones, Lewisburg etc. 1978, 115-132
- Modehn, C., 'Die kontemplative Erfahrung und der politische Kampf' in: *Christen entdecken die Freiheit, Notwendige Anstöße aus Lateinamerika*, Hg. C Modehn, Stuttgart 1976, 28-43
- Modras, R., 'Ein Einwandererkirche wird erwachsen, Zur gegenwärtigen Situation der katholischen Theologie in der USA', in: *Herder Korrespondenz* 35 (1981) 460-466
- Mofokeng, T.A., *The crucified among the crossbearers, Toward a black christology*, Kampen 1983.
- Mofokeng, T.A., 'The evolution of the black struggle and the role of black theology', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Tlhalagale, Maryknoll 1986, 113-128.
- Mohler, J.A., *Symbolik; Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Hg. u. eingel. v. J.R. Geiselman, Köln etc 1958 (1832).
- Moingt, J., "Montre-nous le Père"; La question de Dieu en christologie', in: *Recherches de science religieuse* 65 (1977) 305-338
- Mojzes, P., 'The current status of the Christian - marxist dialogue and suggested guidelines for conducting the dialogue', in: *Varieties of Christian - marxist dialogue*, ed. P. Mojzes (Journal of ecumenical studies 15: 1) 3-14
- Mokoka, G C., *Black experience in black theology, A study on the Roman Catholic church missionary endeavour in South Africa and the search for justice*, Nijmegen 1984.
- Molla, S., 'James H. Cone, théologien noir américain', in: *Revue de théologie et philosophie* 116 (1984) 217-239.
- Moltmann, J., 'Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung', in: *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann*, Hg. W.-D. Marsch, München 1967, 201-238.
- Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott; Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München ⁴1981 (1973).
- Moltmann, J., *Der Weg Jesu Christi, Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989
- Moltmann, J., 'Die Befreiung der Unterdrückten', in: *Evangelische Theologie* 38 (1978) 527-538
- Moltmann, J., 'Die Weltlichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer', in: *Die mündige Welt III. Weissensee* 1959, München 1969, 42-67.
- Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre*, München 1987.
- Moltmann, J., *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer* (Theologische Existenz heute NF 11), München 1959
- Moltmann, J., 'Hoffnung und Befreiung', in: *Evangelische Kommentare* 9 (1976) 755-757.
- Moltmann, J., *Kirche in der Kraft des Geistes, Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975
- Moltmann J., *Politische Theologie - Politische Ethik* (Fundamentaltheologische Studien 9), München etc. 1984.
- Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung; Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München ¹¹1980 (1964).
- Moltmann, J., 'Theologische Kritik der politischen Religion', in: *Kirche im Prozess der Aufklärung; Aspekte einer neuen "politischen Theologie"* (Gesellschaft und Theologie, systematische Beiträge 1), München etc. 1973, 11-51.
- Moltmann, J., *Trinität und Reich Gottes; Zur Gotteslehre*, München 1980.
- Moltmann, J., 'Warum "schwarze Theologie", Einführung', in: *Evangelische Kommentare* 34 (1974) 1-3.

- Moltmann, J., *Was ist heute Theologie?; Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung* (Questiones disputatae 114), Freiburg etc. 1988.
- Moltmann, J., "Was war" ein Gott, der nur von aussen stiesse"; Über die neue Bedeutung eines alten Ketzers: Giordano Bruno (1548 – 1600), in: *Gegenentwürfe; 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*, Hg. H. Häring/K.-J. Kuschel, München etc. 1988, 157-168.
- Moltmann-Wendel, E., 'Christentum und Frauenbewegung in Deutschland', in: *Frauenbefreiung; Biblische und theologische Argumente*, Hg. E. Moltmann-Wendel (Gesellschaft und Theologie, systematische Beiträge 12), München etc. 1978, 13-77.
- Moltmann-Wendel, E., *Das Land wo Milch und Honig fließt; Perspektiven einer feministischen Theologie*, Göttingen 1985.
- Moltmann-Wendel, E., *Ein eigener Mensch werden; Frauen um Jesus*, Gütersloh 1980.
- Moltmann-Wendel, E., *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit; Zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft* (Kaiser-Traktate 25), München 1977.
- Moltmann-Wendel, E., 'Zu diesem Heft', in: *Evangelische Theologie* 42 (1982) 1-2.
- Moment of truth, A; The confession of the Dutch Reformed Mission Church*, ed. G.D. Cloete/D.J. Smit, Grand Rapids 1984.
- Mommsen, W.J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen ²1974.
- Mommsen, W.J., *The age of bureaucracy; Perspectives on the political sociology of Max Weber* (Exploration in interpretative sociology), Oxford 1974.
- Momose, P.F., *Kreuzestheologie; Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann* (Ökumenische Forschungen, soteriologische Abteilung 7), Freiburg etc. 1978.
- Moore, B., 'Editor's preface', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, vii-x.
- Moore, B., 'What is black theology?', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, 1-10.
- Moore, B., *Ungerechtigkeit; Die soziale Ursachen von Ungerechtigkeit und Widerstand*, Frankfurt a.M. ²1984 (1978).
- Morton, N., *The journey is home*, Boston 1985.
- Mosala, B.I., 'Black theology and the struggle of the black woman in Southern Africa', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Tihagale, Maryknoll 1986, 129-133.
- Mosala, I.J., 'African independent churches; A study in socio-theological protest', in: *Resistance and hope*, ed. C. Villa-Vicencio/J.W. De Gruchy, Grand Rapids 1985, 103-111.
- Mosala, I.J., 'Ethics of the economic principles; Church and secular investment', in: *Hammering swords into ploughshares*, ed. B. Tihagale/I. Mosala, Grand Rapids etc. 1986, 119-129.
- Mosala, I.J., 'The relevance of African traditional religions and their challenge to black theology', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Tihagale, Maryknoll 1986, 91-100.
- Mosala, I.J., 'The use of the bible in black theology', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Tihagale, Maryknoll 1986, 175-199.
- Mosothoane, E., 'De boodschap van het nieuwe testament, gezien in Afrikaans perspectief', in: *Om het zwart te zeggen; Een bundel opstellen over centrale thema's in de zwarte theologie*, red. A. Boesak, Kampen 1975, 69-86.
- Mosothoane, E., 'Toward a theology for South Africa', in: *Missionalia* 9 (1981) 98-107.
- Mothlhabi, M., 'Black theology and authority', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, 119-129.
- Mothlhabi, M., 'Introduction', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Tihagale, Maryknoll 1986, viii-xiii.
- Mothlhabi, M., 'The concept of morality in African tradition', in: *Hammering swords into ploughshares*, ed. B. Tihagale/I. Mosala, Grand Rapids etc. 1986, 85-100.
- Mothlhabi, M., 'The historical origins of black theology', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Tihagale, Maryknoll 1986, 37-56.
- Mouffe, C., 'Hegemony and ideology in Gramsci', in: *Gramsci and Marxist theory*, ed. C. Mouffe, London etc. 1979, 168-204.
- Mouffe, C., 'Introduction: Gramsci today', in: *Gramsci and Marxist theory*, ed. C. Mouffe, London etc. 1979, 1-18.
- Moyo, A., 'Christus, Befreier oder Versöhner?; James H. Cone – Martin Luther King, ein Vergleich', in: *Christus der schwarze Befreier; Aufsätze zum schwarzen Bewusstsein und zur schwarzen Theologie in Südafrika*, Hg. Th. Sündermeier, Erlangen 1973, 135-152.
- Mpunzi, A., 'Black theology as liberation theology', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, 130-140.

- Mühlen, H., 'Das Christusergeignis als Tat des heiligen Geistes', in: *Mysterium salutis* III/2 (1969) 511-544.
- Mühlen, H., *Der heilige Geist als Person; In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ich – du – wir* (Münsterische Beiträge zur Theologie 26), 2., erweiterte Auflage, Münster 1966 (1963).
- Mühlen, H., 'Die Geisteserfahrung als Erneuerung der Kirche', in: *Gegenwart des Geistes; Aspekte der Pneumatologie*, Hg. W. Kasper (Questiones disputatae 85), Freiburg etc. 1979, 69-94.
- Mühlen, H., *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie; Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969.
- Mühlen, H., *Una mystica persona; Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, München etc. 1964.
- Mullack, C., *Die Weiblichkeit Gottes; Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart etc. 1983.
- Mullack, C., 'Gnosis (Verdrängte christliche Erkenntnis)', in: *Feministische Theologie; Perspektive und Orientierung*, Hg. M. Kassel, Stuttgart ²1988, 227-256.
- Müller, K., *Biblische Randbemerkungen*, Hg. H. Merkley/J. Lange, z.pl. 1974, 3-24.
- Muñoz, R., 'De functie van de armen in de kerk', in: *Concilium* 13 (1977) no. 4, 13-22.
- Muñoz, R., *Der Gott der Christen* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987 (1986).
- Muñoz, R., 'The historical vocation of the church', in: *Frontiers of theology in Latin America*, ed. R. Gibellini, Maryknoll 1979, 151-162.
- Muñoz, R., 'Twee typische ervaringen van christelijke gemeenschappen in Latijns-Amerika die betrokken zijn in de bevrijdingsbeweging', in: *Concilium* 10 (1974) no. 6, 135-146.
- Murray, P., 'Black feminist theologies; Links, parallels and tensions', in: *Christianity in crisis* 40 (1980-1) 86-95.
- Murray, P., 'Black theology and feminist theology; A comparative view', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 398-417.
- Nauta, L., *De factor van de kleine c; Essays over culturele armoede en politieke cultuur*, Amsterdam 1987.
- [NCBC,] 'A message to the churches from Oakland, California; Statement by the National Committee of Black Churchmen, third annual convocation, November 11-14, 1969', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 103-107.
- [NCBC,] 'The black declaration of independence, July 4, 1970', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 108-111.
- [NCBC,] 'The National Committee of Black Churchmen's response to the black manifesto', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 90-92.
- [NCNC,] 'Black power; Statement by the National Committee of Negro Churchmen, July 31, 1966', in: *Black theology; A documentary history 1966-1979*, ed. G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 23-30.
- Nelson, J.R., 'Foreword', in: I.Y. Lee, *God suffers for us; A systematic inquiry into a concept of divine passibility*, The Hague 1974 (ongepagineerd).
- Nennt uns nicht Brüder; Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen*, Hg. N. Sommer, Stuttgart 1985.
- Neubert, H., 'Die historische Bedeutung Gramscis für die internationalen Arbeiterbewegung', in: *Betr.: Gramsci; Philosophie und revolutionäre Politik in Italien* (Studien zur Dialektik), Köln 1980, 121-138.
- Neue Paradigma von Theologie, Das; Strukturen und Dimensionen*, Hg. H. Küng/D. Tracy, (Ökumenische Theologie 13), Zürich 1986.
- Neuenschwander, U., 'Dietrich Bonhoeffer', in: *Denker des Glaubens I*, Gütersloh 1974, 129-156.
- Neuhaus, G., *Transzendentaler Erfahrung als Geschichtsverlust?; Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie* (Thema und Thesen der Theologie), Düsseldorf 1982.
- New class? The*, ed. B. Bruce-Briggs, New Brunswick 1979.
- New women, new church, new priestly ministry*, proceedings of the second conference on the ordination of Roman Catholic women, November 10-12, 1978, Baltimore, Maryland, ed. M. Dwyer, Rochester 1980.
- Ngindu Muskete, A., 'Le rôle des intellectuels chrétiens dans la pensée de l'église; Réflexions théologiques', in: *Bulletin de théologie africaine* 3 (1981) 219-232.
- Ngobane, J.B., 'Theological roots of the African independent churches and their challenge to black theology', in: *The unquestionable right to be free; Black theology from South Africa*, ed. I.J. Mosala/B. Tlhalagale, Maryknoll 1986, 71-90.

- Niederwimmer, K., *Jesus*, Göttingen 1968
- Niewiadomski, J., *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien* (Innsbrucker theologische Studien 9), Innsbruck etc 1982
- Nineham, D., 'Epilogue', in *The myth of God incarnate*, ed J. Hick, London 1977, 186-204
- Nolan, A., *God in South Africa, The challenge of the gospel*, Cape Town etc 1988
- Nolan, A., *Jesus before Christianity*, London 1984 (1976)
- Noordmans, O., 'Gestalte en Geest', in dez., *Verzamelde werken VIII Meditantes*, Kampen 1980, 179-478
- Noordmans, O., 'Zondaar en bedelaar', in dez., *Verzamelde werken VIII Meditantes*, Kampen 1980, 13-100
- Nossel, A., 'Der Geist als Gegenwart Jesu Christi', in *Gegenwart des Geistes, Aspekte der Pneumatologie*, Hg W. Kasper (Questiones disputatae 85), Freiburg etc 1979, 132-154
- Novak, M., 'De intellectueel als politiek hervormer', in *Concilium* 11 (1975) no 1, 97-105
- Ntoane, L.R.L., *A cry for life, An interpretation of "Calvinism" and Calvin*, Kampen 1983
- Ntwasa, S., 'The concept of the church in black theology', in *Black theology, The South African voice*, ed B. Moore, London 1973, 109-118
- Ntwasa, S./B. Moore, 'The concept of God in black theology', in *Black theology, The South African voice*, ed B. Moore, London 1973, 18-28
- O'Connell, T., 'De verantwoordelijkheid van de intellectueel', in *Concilium* 11 (1975) no 1, 89-97
- O'Dea, T., 'The role of the intellectuals in the Catholic tradition', in *Daedalus* 101 (1972) no 2, 151-189
- Ogden, S., *Faith and freedom, Toward a theology of liberation*, Nashville 1979
- Ogden, S., 'The concept of a theology of liberation, Must a Christian theology today be so conceived?', in *The challenge of liberation theology, A first world response*, ed B. Mohan/R. Richesin, Maryknoll 1981, 127-140
- Ogden, S., *The point of christology*, San Francisco etc 1982
- Ohlig, K.-H., *Fundamentalchristologie, Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986
- Ohlig, K.-H., 'Impulse zu einer "Christologie von Unten" bei Karl Rahner', in *Wagnis Theologie, Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Hg H. Vorgrimmler, Freiburg etc 1979, 259-273
- Ohlig, K.-H., *Jesus, Entwurf zum Menschsein, Überlegungen zu einer Fundamental-Christologie*, Stuttgart 1974
- Onna, B. van, 'La désintégration du catholicisme politique, Essai pour comprendre l'évolution de l'attitude du catholicisme face à la société bourgeoise', in *Le pratique de la théologie politique, Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur* (L'actualité religieuse 35), Tournai 1974, 155-177
- Oosterveen, L., *Van Tegenspraak tot theologie, Aanzetten tot een materialistische theologie*, doctoraalscriptie Nijmegen 1981
- Oosterveen, L./E. Borgman, 'Theologie tussen academisering en verkerkelijking', in *Wending* 43 (1988) 281-291
- Opočensky, M., 'The Afro-American revolution and black theology', in *Communio viatorum* 15 (1972) 67-70
- Ott, H., *Wirklichkeit und Glaube I Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, Zürich 1966
- Oudenrijn, F. van den, 'Dit was Tegenspraak goedenavond', in *Tegenspraak* 11 (1972) 4-9
- Oudenrijn, F. van den, *Opstandig geloven*, Utrecht 1968
- Paggi, L., 'Gramsci's general theory of marxism', in *Gramsci and Marxist theory*, ed C. Mouffe, London etc 1979, 113-167
- Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983
- Pannenberg, W., 'Christliche Theologie und philosophische Kritik', in dez., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 48-77 (1968)
- Pannenberg, W., 'Christologie und Theologie', in dez., *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen 1980, 129-145 (1975)
- Pannenberg, W., *Das Glaubensbekenntnis, Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Hamburg 1972
- Pannenberg, W., 'Der Gott der Geschichte, Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte', in dez., *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen 1980, 112-128
- Pannenberg, W., 'Die christliche Legitimität der Neuzeit, Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg', in dez., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 114-128 (1968)
- Pannenberg, W., 'Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und die Philosophie Hegels', in dez., *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen 1980, 96-111 (1977)

- Pannenberg, W, 'Dogmatische Thesen zur Offenbarung', in *Offenbarung als Geschichte*, Hg J M Robinson e a (Neuland in der Theologie 3), Stuttgart 1967, 91-114 (1961)
- Pannenberg, W, 'Eschatologie, Gott und Schöpfung', in dez, *Theologie und Reich Gottes*, Gutersloh 1971, 9-29 (1966)
- Pannenberg, W, 'Eschatologie und Sinnerfahrung', in dez, *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen 1980, 66-79
- Pannenberg, W, *Grundzüge der Christologie*, Gutersloh 1982
- Pannenberg, W, 'Heiligung und politische Ethik, Ein kritischer Blick auf einige Grundlagen der Befreiungstheologien im Protestantismus', in *Herausforderung, Die Dritte Welt und die Christen Europas*, Regensburg 1980, 79-107
- Pannenberg, W, 'Postscript', in E.F Tupper, *The theology of Wolfhart Pannenberg*, London 1974, 303-305
- Pannenberg, W, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988
- Pannenberg, W, 'Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik', in dez, *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen 1980, 146-159 (1974)
- Pannenberg, W, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a M 1977 (1973)
- Pantelis, J 'The implications of the theologies of liberation for the historical training of the pastoral ministry in Latin America', in *International review of mission* 66 (1977) 14-21
- Paris, P.J, *The social teaching of the black churches*, Philadelphia 1985
- Parvey, C F, 'Re-membering, A global perspective on women', in *Christian feminism, Visions of a new humanity*, ed J L Weidman, San Francisco 1984, 158-179
- Pelikan, J, *The Christian tradition, A history of the development of doctrine I The emergence of the Catholic tradition (100-600)*, Chicago etc 1971
- Pellauer, M D, 'Moral callousness and moral sensitivity; Violence against women', in *Women's consciousness, women's conscience, A reader in feminist theology*, ed B H Andolson e a, San Francisco 1985, 33-50
- Pels, D, 'De proletaner als vreemdeling, Kennispsychologische notities over een metafoor', in *Kennis en methode* 8 (1984) 137-158
- Pels D, 'Hendrik de Man en "De psychologie van het socialisme", Een samenvatting voor de jaren tachtig', in *Vijfde jaarboek voor het democratisch socialisme*, red J Bank e a, Amsterdam 1984, 90-126
- Pels, D, *Macht of eigendom, Een kwestie van intellectuele rivaliteit*, Amsterdam 1987
- Perrin, N, *Rediscovering the teaching of Jesus*, New York etc 1967
- Pesch, R, 'Materialien und Bemerkungen zur Entstehung und Sinn des Osterglaubens', in dez /A Vogtle, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Dusseldorf 1975, 136-184
- Pesch, R, 'Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, Ein neuer Versuch', in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983) 73-98
- Peter, A, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie, Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich* (Freiburger theologische Studien 137), Freiburg etc 1988
- Peters, T R, "'Contemplata aliis tradere" - Thomas von Aquin grusst Karl Marx', in *Zur Rettung des Feuers*, Hg Christen für den Sozialismus, Gruppe Munster, Munster 1981, 272-279
- Peters, T R, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht* (Gesellschaft und Theologie, systematische Beiträge 18), München 1976
- Peters, T R, *Een boodschap van hoop en vuur* (Woord en wereld), Bortel 1984
- Peterson, E, 'Monotheismus als politisches Problem', in dez, *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147
- Peukert, H, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Analysen zur Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a M 1978
- Pintasilgo, M d L, *Les nouveaux féminismes, Questions pour les chrétiens?*, Paris 2 j (1979)
- Pissarek-Hudelst, H, 'Feministische Theologie - eine Herausforderung?', in *Zeitschrift für katholische Theologie* 103 (1981) 289-308, 400-425
- Pissarek-Hudelst, H, 'Feministische Theologie - eine Herausforderung an Kirche und Theologie', in *Frauenbefreiung und Kirche, Darstellung - Analyse - Dokumentation*, Hg W Beinert, Regensburg 1987, 15-40
- Pityana, N, 'What is black consciousness?', in *Black theology, The South African voice*, ed B Moore, London 1973, 58-63
- Plaskow, J, 'Naar een God met duizend namen, Feministisch anti-judaïsme en de christelijke God', in *Mara* 3 (1989-90) no 2, 7-18
- Plaskow, J, *Sex, sin, and grace, Women's experience and the theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Ann Arbor 1976

- Plaskow, J, 'The coming of Lilith, Towards a feminist theology', in *Woman spirit rising, A feminist reader in religion*, ed C P Christ/J Plaskow, San Francisco 1979, 198-209
- Ploeger, A K., *Diskurs, De plaats van geloofservaringen binnen de rationele handelingstheorie van Jurgen Habermas*, 's-Gravenhage 1989
- Podhoretz, N, 'The adversary culture and the new class', in *The new class?*, ed R. Bruce Briggs, New Brunswick 1979, 19-31
- Poldervaart, S, *Vrouwenstudies, Een inleiding*, Nijmegen 1983
- Politics of women's spirituality, The,, Essays on the rise of spiritual power within the feminist movement*, ed C Pretnak, Garden City 1982
- Portelli, H, *Gramsci et la question religieuse*, Paris 1974
- Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Der*, Hg H Mann/F Furstenberg (Soziologische Texte 58), Neuwied etc 1970
- Prien, H-J, 'Bevrijdend handelen in de geschiedenis van Latijns-Amerika', in *Bevrijding en christelijk geloof in Latijns Amerika en Nederland* (Annalen van het Thijmgenootschap 68 1), Baarn 1980, 35-54
- Prien, H-J, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Gottingen 1978
- Prien, H J, 'Die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewusstseins des lateinamerikanischen Protestantismus', in *Lateinamerika Gesellschaft - Kirche - Theologie I Aufbruch und Auseinandersetzung*, Hg H-J Prien, Gottingen 1981, 305-325
- Propper, Th, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, Eine Skizze der Soteriologie*, Munchen 1985
- Prucha, M, 'Wandlungen im Charakter des marxistisch-christlichen Dialogs', in *Marxismus - Christentum*, Hg H Rolfes (Grünwald-Materialbücher 6), Mainz 1974, 262-275
- Rabuzzi, K.A, *The sacred and the feminine, Towards a theology of housework*, New York 1982
- Racism in theology and theology against racism*, Report of a consultation organised by the commission of Faith and Order and the Programm to Combat Racism, World Council of Churches, Geneva 1975
- Raello, F, 'Le commentaire du Divinis nominibus de Denys par Albert le Grand', in *Archives de philosophie* 43 (1980) 589-613
- Rahner, K., 'Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte', in *Mysterium Salutis II* (1967) 317-401
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg etc 1976
- Rahner, K., 'Jesus Christus - Sinn des Lebens', in *ed, Schriften zur Theologie XV Wissenschaft und christlicher Glaube*, Zurich etc 1983, 206-216
- Rahner, K/W Thusing, *Christologie, Systematisch und exegetisch* (Questiones disputatae 55), Freiburg etc 1972
- Ramodibe, D, 'Women and men building together the church of Africa', in *With passion and compassion, Third World women doing theology*, ed V Fabella/M.A Oduyoye, Maryknoll 1988, 14-21
- Ramsey, A M, *An era in Anglican theology from Gore to Temple, The development of Anglican theology between Lex Mundi and the Second World War 1889-1939*, New York 1960
- Ratzinger, J *Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Munchen 1968
- Ratzinger, J, *Theologische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Munchen 1982
- Rayan, S, 'De doorbraak van de armen, uitdaging voor de theologie', in *Concilium* 22 (1986) no 5, 88-98
- Raymond, J, 'Female friendship and feminist ethics', in *Women's consciousness, women's conscience, A reader in feminist theology*, ed B.H Andolson e a, San Francisco 1985, 161-174
- Reeling Brouwer, R., *Over kerkelijke dogmatiek en marxistische filosofie, Karl Barth vergelijkenderwijs gelezen*, 's-Gravenhage 1988
- Reeling Brouwer, R., 'Reacties op De nacht van het kapitaal', in *Zoeklichten in de nacht van het kapitaal, Een discussie over de economische theologie van A Th. van Leeuwen*, Voorburg 1987, 19-28
- Reeling Brouwer, R., 'Transformatie van de theologie', in *Zoeklichten in de nacht van het kapitaal Een discussie over de economische theologie van A Th. van Leeuwen*, Voorburg 1987, 29-43
- Reinharz, S, 'Experiential analysis, A contribution to feminist research', in *Theories of women's studies*, ed G Bowles/R. Duelli Klein, London etc 1983, 162-191
- Religion and sexism, Images of women in the Jewish and Christian tradition*, ed R.R. Ruether, New York 1974
- Religiose Dimension der Gesellschaft, Die, Religion und ihre Theorien*, Hg P Koslowski (Civitas-Resultate 8), Tübingen 1985

- Rembold, A., "Und Mirjam nahm die Pauke in die Hand, eine Frau prophezeit und tanzt einem anderen Leben voran", *Das Alte Testament – feministisch gelesen*, in *Handbuch feministischer Theologie*, Hg C Schaumberger/M Maassen, Munster 1986, 285-298
- Rennies, S/K. Grimstad, 'Spiritual explorations cross-country', in *Quest* 1 (1975) no 4, 49-51
- Ribeiro d'Oliveira, P O, 'Catholicisme populaire et hégémonie bourgeoise au Brésil', in *Archives de sciences sociales de religions* 24 (1979) 53-79
- Ribeiro d'Oliveira, P O, 'Wat betekent "volk" vanuit analytisch perspectief?', in *Concilium* 20 (1984) no 6, 94-102
- Richard, P, 'De kerk van de armen in de volksbeweging', in *Concilium* 20 (1984) no 6, 16-22
- Richard, P, *Death of Christendom, birth of the church, Historical analysis and theological interpretation of the church in Latin America*, Maryknoll 1987
- Ricken, F, 'Das Homousios von Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus', in *Zur Frühgeschichte der Christologie, Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia*, Hg B Welte (Questiones disputatae 51), Freiburg 1970, 74-99
- Ricken, F, 'Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus', in *Philosophie und Theologie* 44 (1969) 321-341
- Ricoeur, P, 'Der gekreuzigte Gott von Jurgen Moltmann', in *Diskussion über Jurgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"*, Hg M Welcker, München 1979, 17-25 (1977)
- Ricoeur, P, 'Herméneutique de l'idée de révélation', in *La révélation* (Publications des facultés universitaires Saint-Louis), Bruxelles 1977, 15-54
- Ricoeur, P, 'L'herméneutique du témoignage', in *Le témoignage*, Aubier 1972, 35-61
- Ricoeur, P, *Lectures on ideology and utopia*, ed G H Taylor, New York 1986
- Riedlinger, H, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg etc 1983
- Rieger, R, 'Frauenarbeit und feministische Theologie, Weibliche Spiritualität und geschlechtliche Arbeitsteilung', in *Handbuch feministischer Theologie*, Hg C Schaumberger/M Maassen, Munster 1986, 225-239
- Riegol, P N, 'Popular christology: Alienation or irony?', in *Faces of Jesus, Latin American christologies*, ed J Miguez Bonino, Maryknoll 1984 (1977), 66-71
- Rijkhof, H W M, 'Inleiding op *Quaestio 13*', in *Over God spreken, Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa theologiae (I, q 13)*, Delft 1988, 9-40
- Rioux, M, 'Intellectuel en de vrijheid', in *Concilium* 11 (1975) no 1, 57-64
- Ritschl, D, *Athanasius, Versuch einer Interpretation* (Theologische Studien 76), Zurich 1964
- Ritter, A M, 'Ananismus', in *Theologische Realenzyklopädie* 3 (1978) 693-719
- Ritter, A M, 'Dogma und Lehre in der alten Kirche', in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Hg C Anderson, Göttingen 1982, 99-283
- Robb, C S, 'A framework for feminist ethics', in *Women's consciousness, women's conscience, A reader in feminist theology*, ed B H Andolson e a, San Francisco 1985, 211-233
- Roberts, J D, *A black political theology*, Philadelphia 1974
- Roberts, J D, 'Black consciousness in theological perspective', in *Quest for black theology*, ed J Gardiner/J D Roberts, Philadelphia 1971, 62-81
- Roberts, J D, *Black theology today, Liberation and contextualisation* (Toronto studies in theology 12), New York etc 1982
- Roberts, J D, 'Een creatief antwoord op racisme, De zwarte theologie', in *Concilium* 18 (1982) no 1, 45-57
- Roberts J D, *Liberation and reconciliation, A black theology*, Philadelphia 1971
- Roberts, J D, 'Liberation theism', in *Black theology II, Essays on the formation and outreach of contemporary black theology*, ed C E Bruce/W R Jones, Lewisburg etc 1978, 233-245
- Robinson, J A T, *Honest to God*, London 1963
- Robinson, J A T, *The human face of God*, London ²1973 (1972)
- Robinson, J M, 'Einführung', in A Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen ²1984
- Robinson, J M, *Kerygma und historischer Jesus*, Zurich etc ²1967 (1960)
- Rohmann, K, 'Vollendung um Nichts?', *Eine Dokumentation der amerikanischen "Gott-ist-tot-Theologie"*, Zurich etc 1977
- Rolfes, H, 'Vorwort', in *Marxismus – Christentum*, Hg H Rolfes (Grünwald-Materialbücher 6), Mainz 1974, 9-10
- Rooy, J A, 'The image of man in white theology; Calvinist, biblical, or self-centred?', in *Missionalia* 9 (1981) 78-85
- Rorty, R, 'Habermas and Lyotard on postmodernity', in *Habermas and modernity*, ed R J Bernstein, Oxford 1985, 161-175

- Rorty, R., *Philosophy and the mirror of nature*, Oxford 1980
- Rosdolsky, R., *Zur Entstehungsgeschichte des Marxes "Kapital"*, *Der Rohentwurf des Kapital 1837-1858 I*, Frankfurt a M ³1973 (1968)
- Rossi, A., *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft*, Frankfurt a M 1987
- Rossler, D., 'Positionelle und kritische Theologie', in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970) 215-231
- Rottlander, P., 'Dependenztheorie in der Diskussion, Entwicklungstheoretische, politische und theologische Aspekte', in *Auf der Seite der Unterdrückten?, Theologie der Befreiung im Kontext Europa*, Hg P Eicher/N Mette (Theologie zur Zeit 6), Düsseldorf 1989, 112-132
- Rottlander, P., 'Option für die Armen, Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie', in *Mystik und Politik, Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Hg E Schillebeeckx, Mainz 1988, 72-88
- Ruether, R.R., 'A religion for women, Sources and strategies', in *Christianity in crisis* 39 (1979) 307-311
- Ruether, R.R., 'De vrouwelijke natuur van God, Een probleem in het hedendaagse religieuze leven', in *Concilium* 17 (1981) no 3, 64-70
- Ruether, R.R., *Disputed questions, On being a Christian* (Journeys in faith), Nashville 1982
- Ruether, R.R., 'Feminist interpretation a method of correlation', in *Feminist interpretation of the bible*, ed L M Russell, Oxford 1985, 111-124
- Ruether, R.R., 'Feminist theology and spirituality' in *Christian feminism, Visions of a new humanity*, ed J L Weidman, San Francisco 1984, 9-32
- Ruether, R.R., 'Frauenbefreiung und Wiederversöhnung mit der Erde', in *Frauenbefreiung, Biblische und theologische Argumente*, Hg E Moltmann-Wendel (Gesellschaft und Theologie, systematische Beiträge 12), München etc 1978, 192-202
- Ruether, R.R., 'Het feminisme en het gezag van de canon, De heilige Geest als de open toekomst van de openbaring', in *Zij waait waarheen zij wil, Opstellen over de Geest*, red R. Bons-Storm e a., Baarn 1986, 13-24
- Ruether, R.R., *Liberation theology, Human hope confronts christian history and American power*, New York etc 1972
- Ruether, R.R., *New woman new earth, Sexist ideologies and human liberation*, New York 1975
- Ruether, R.R., *Sexism and God-talk, Toward a feminist theology*, Boston 1983
- Ruether, R.R., *To challenge the world, Christology and cultural criticism*, New York 1981
- Ruether, R.R., *Women-church, Theology and practice of feminist liturgical communities*, San Francisco 1985
- Ruether, R.R., *Womenguides, Readings toward a feminist theology*, Boston 1985
- Ruether, R.R./E McLaughlin, 'Introduction, Women's leadership in the Jewish and Christian traditions Continuity and change', in *Women of spirit, Female leadership in the Jewish and Christian traditions*, ed R.R. Ruether/E McLaughlin, New York 1979, 16-28
- Ruler, A.A. van, *Reformatoische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, Hilversum 1965
- Ruler, A.A. van, 'Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt', in *dez, Theologisch werk I*, Nijkerk 1969, 175-190
- Russell, L M., 'Feminist critique, Opportunity for cooperation', in *Journal for the studies of the Old Testament* 22 (1982) 67-71
- Russell, L M., *Growth in partnership*, Philadelphia 1981
- Russell, L M., *Household of freedom, Authority in feminist theology*, Philadelphia 1987
- Russell, L M., *Human liberation in a feminist perspective, A theology*, Boston 1983
- Russell, L M., 'Introduction the liberating word', in *The liberating word, A guide to non-sexist interpretation of the bible*, ed L M Russell, Philadelphia 1976, 13-22
- Russell, L M., *The future of partnership*, Philadelphia 1979
- Russell, L M., 'Women and ministry', in *Christian feminism, Visions of a new humanity*, ed J L Weidman, San Francisco 1984, 75-92
- Russell, L M., 'Women, work and politics in the US', in *Theology in the Americas*, ed S Torres/J Eagleson, Maryknoll 1976, 341-350
- Rutenberg, T., 'Learning women studies', in *Theories of women's studies*, ed G Bowles/R Duelli Klein, London etc 1983, 72-78
- Ruth, S., *Issues in feminism, A first course in women's studies*, Boston 1980
- Rzepkowski, H., 'Der Gott, der befreit, Zum Gottesbild der Theologie der Befreiung', in *Christen entdecken die Freiheit, Notwendige Anstöße aus Lateinamerika*, Hg C Modehn, Stuttgart 1976, 58-69

- Rzepkowski, H, 'Jesus Christus, der Befreier; Zur Christologie bei Leonardo Boff (Brasilien)', in *Christen entdecken die Freiheit, Nonnendige Anstosse aus Lateinamerika*, Hg C Modehn, Stuttgart 1976, 45-58
- Saving, V S, 'Androgynous life, A feminist appropriation of process thought', in *Feminism and process thought*, ed S G Davaney, New York etc 1981, 11-31
- Saving, V S, 'The human situation, A feminine view', in *Woman spiru rising, A feminist reader in religion*, ed C P Christ/J Plaskow, San Francisco 1979, 25-42 (1960)
- Salemink, Th, 'Economische theologie object en methode', in *Tijdschrift voor theologie* 29 (1989) 344-364
- Sandkuhler, H J, 'Philosophie und sozialistische Bewegung; Kognitiver Status und soziale Funktion philosophischer Theorien in der Arbeiterbewegung', in *Betr Gramsci, Philosophie und revolutionäre Politik in Italien* (Studien zur Dialektik), Köln 1980, 187-224
- Sanks, T H / B H Smith, 'Liberation ecclesiology; Praxis, theory, praxis', in *Theological studies* 38 (1977) 3-33
- Santa Ana, J de, 'Der Einfluss Bonhoeffers auf die Theologie der Befreiung', in *Genf '76, Ein Bonhoeffer-Symposium*, Hg H Pfeifer (Internationales Bonhoeffer Forum 1), München 1976, 151-163
- Sassoon, A S, *Gramsci's politics* (Contemporary politics), London ²1987 (1980)
- Scannone, J C, 'Culture populaire, pastorale et théologie', in *Lumen vitae* 32 (1977) 21-36
- Scannone, J C, 'Das Theone-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung', in *Befreiende Theologie, Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Hg K. Rahner e a, Stuttgart 1977, 77-96
- Scannone, J C, 'De theologie van de bevrijding, evangelisch of ideologisch?', in *Concilium* 10 (1974) no 3, 135-145
- Scannone, J C, 'Die Rolle des Volkskatholizismus in Lateinamerika', in *Lateinamerika und Europa, Dialog der Theologen*, Hg J B Metz/P Rottlander (Forum politischer Theologie 8), München etc 1988, 61-74
- Scannone, J C, 'Theologie der Befreiung in Lateinamerika', in *Orientierung* 37 (1973) 2-5
- Scannone, J C, 'Théologie et politique, Le défi actuel pose au langage théologique latino-américain de la libération', in *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Paris 1975, 135-165 (1973)
- Scannone, J C, 'Theology, popular culture and discernment', in *Frontiers of theology in Latin America*, ed R Gibellini, Maryknoll 1979, 213-239
- Scannone, J C, 'Volkspoesie en theologie, De bijdrage van "Martin Fierro" aan de theologie van de bevrijding', in *Concilium* 12 (1976) no 5, 92-102
- Schaeffler, R., 'Ideologiekritik als philosophische und theologische Aufgabe', in *Theologische Quartalschrift* 155 (1975) 97-116
- Schaeffler, R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, München 1973
- Schafer, R., *Jesus und der Gottesglaube, Ein christologischer Entwurf*, Tübingen 1970
- Scharfenorth, E A, 'Die Kirche vor die Bekenntnisfrage, Bonhoeffers Aufruf zur Solidarität mit den Juden', in *Ethik im Ernstfall, Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität* Hg W Hubel/I Todt (Internationales Bonhoeffer Forum 4), München 1982, 284-334
- Schaumberger, C, 'Das Verschleiern, Vertragen, Vergessen unterbrechen, Zur Relevanz politischer Theologie für feministische Theologie', in *Der Gott der Männer und die Frauen*, Hg M-Th Wacker (Theologie der Zeit 2), Düsseldorf 1987, 126-156
- Schaumberger, C, 'Die "Frauenseite", Heiligkeit statt Hausarbeit', in *Theologisch-politische Protokolle*, Hg T R Peters, München etc 1981, 244-264
- Schaumberger, C, '"Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe", Überlegungen zu einer feministischen Theologie der Befreiung im Kontext der 'Ersten Welt'', in *Handbuch feministischer Theologie*, Hg C Schaumberger/M Maassen, Münster 1986, 332-361
- Schaumberger, C, 'Subversive Bekehrung; Schuldkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie', in *dez / L Schottroff, Schuld und Macht, Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, 153-288
- Scheeben, M J, *Handbuch der katholischen Dogmatik V Erlösungslehre*, Hg C Ferkes (Gesammelte Schriften 6), Freiburg 1954 (1882)
- Scheffczyk, L, *Der eine und dreifaltige Gott* (Unser Glaube, christliches Selbstverständnis heute 3) Mainz 1968
- Scheffczyk, L, 'Ungelöste Traditionen der Trinitätslehre', in *Trinität, Aktuelle Perspektive der Theologie*, Hg W Breuning (Questiones disputatae 101), Freiburg etc 1984, 47-72

- Schellevis, L., *De betekenis van Jezus' mensheid, Een onderzoek naar de christologie van Karl Rahner*, Utrecht 1978
- Schelsky, H., *Die Arbeit tun die Anderen, Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975
- Schiele, B., 'Feministische Ethik, Die Suche nach einer Moral für Frauen und ihre Mitmenschen', in *Handbuch feministischer Theologie*, Hg C Schaumberger/M Maassen, Münster 1986, 362-373
- Schillebeeckx, E., *Als politiek niet alles is*, Jezus in onze westerse cultuur, Baarn 1986
- Schillebeeckx, E., *Bevrijdingstheologie tussen Medellín en Puebla*, Nijmegen 1978
- Schillebeeckx, E., 'Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird', in *Das neue Paradigma von Theologie, Strukturen und Dimensionen*, Hg H Kung/D Tracy, (Okumenische Theologie 13), Zürich 1986, 104-115
- Schillebeeckx, E., 'Erfahrung und Glaube', in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25 (1980) 73-116
- Schillebeeckx, E., 'Fides quaerens intellectum historicum, Weerwoord aan H Berkhof', in *Nederlands theologisch tijdschrift* 29 (1975) 332-349
- Schillebeeckx, E., *Geloofsverstaan, Interpretatie en kritiek* (Theologische peilingen 5), Bloemendaal 1972
- Schillebeeckx, E., *Gerechtigheid en liefde, Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1980 (1977)
- Schillebeeckx, E., 'Het niet-begrijpelijk kenmoment in onze godskennis volgens Thomas van Aquino', in *de z, Openbaring en geloof* (Theologische peilingen 1), Bilthoven 1966, 188-190
- Schillebeeckx, E., 'Het nieuwe godsbeeld, Secularisatie en politiek', in *Tijdschrift voor theologie* 8 (1968) 44-65
- Schillebeeckx, E., 'Ik geloof in de mens Jezus, De Christus, de enggeliefde Zoon, onze Heer', in *de z, Evangelie verhalen*, Baarn 1982, 104-115
- Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974
- Schillebeeckx, E., *Kerkelijk ambt, Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, Bloemendaal 1980
- Schillebeeckx, E., *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989
- Schillebeeckx, E., 'Mystere van ongerechtigheid en mystere van erbarmen, Vragen rond het menselijk lijdën', in *Tijdschrift voor theologie* 15 (1975) 3-25
- Schillebeeckx, E., 'Naar een definitieve toekomst, Belofte en menselijke bemiddeling', in *Toekomst van de religie, religie van de toekomst*, z pl 1972, 37-55
- Schillebeeckx, E., 'Theologie als bevrijdingskunde, Enkele noodzakelijke beschouwingen vooraf', in *Tijdschrift voor theologie* 24 (1984) 388-402
- Schillebeeckx, E., *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1983
- Schillebeeckx, E., *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal 1978
- Schillebeeckx, E., *Wereld en kerk* (Theologische peilingen 3), Bloemendaal 1966
- Schilson, A /W Kasper, *Christologie im Präsens, Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg etc 1974
- Schürmer, E., *Müttergeschichten, Frauen aus dem Alten Testament erzählen von ihrem Leben*, Offenbach 1986
- [Schleiermacher, F.], *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre*, Hg M Tetz (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 11), Gütersloh 1969
- Schluchter, W., *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen 1979
- Schmaus, M., *Katholische Dogmatik II Gott der Schöpfer und Erlöser*, München 1949 (1938)
- Schoonenberg, P., 'Christus zonder tweeheid', in *Tijdschrift voor theologie* 6 (1966) 289-306
- Schoonenberg, P., 'God en mens of God in mens', in *de z, Hij is een God van mensen, Twee theologische studies*, 's-Hertogenbosch 1969, 49-181
- Schoonenberg, P., 'Het avontuur der christologie', in *Tijdschrift voor theologie* 12 (1972) 307-322
- Schoonenberg, P., 'Spirit christology and logos christology', in *Bydragen* 38 (1977) 350-375
- Schoonenberg P., 'Toekomst voor een Geest-christologie?', in *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, red H Haring e a, Baarn 1983, 146-157
- Schottroff, L., 'Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth', in *Evangelische Theologie* 38 (1978) 298-312
- Schottroff, L., 'Der Mensch Jesus, Im Spannungsfeld von politischer Theologie und Aufklärung', in *Theologia practica* 8 (1973) 243-257
- Schottroff, L., 'Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit', in *Traditionen der Befreiung, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung II Frauen in der Bibel*, Hg W Schottroff/W Stegemann, München 1980, 91-133
- Schottroff, L /W Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, Stuttgart etc 1978

- Schreiter, R.J., *Bouwen aan een eigen theologie, Geloofsverstaan binnen de plaatselijke culturele context*, Baarn 1984
- Schreurs, N., 'Irvaring en empirie in de theologie', in *Tijdschrift voor theologie* 27 (1987) 174-194
- Schroder, H., 'Das "Recht" der Vater', in *Feminismus, Inspektionen der Herrenkultur Ein Handbuch*, Hg L.F. Pusch, Frankfurt a M 1983, 477-506
- Schroder, H., 'Feministische Gesellschaftstheorie' in *Feminismus, Inspektionen der Herrenkultur Ein Handbuch*, Hg L.F. Pusch, Frankfurt a M 1983, 449-476
- Schumpeter, J.A., *Capitalism, socialism and democracy*, London etc 1981
- Schungle-Straumann, H., 'Ruah (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament', in *Feministische Theologie, Perspektive und Orientierung*, Hg M Kassel, Stuttgart ²1988, 59-73
- Schurmann, H., 'Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung', in *Geist und Leben* 46 (1973) 300-310
- Schussler Fiorenza, E., 'Biblische Grundlegung', in *Feministische Theologie, Perspektive und Orientierung*, Hg M Kassel, Stuttgart ²1988, 13-44
- Schussler Fiorenza, E., *Bread, not stone, The challenge of feminist biblical interpretation*, Boston 1984
- Schussler Fiorenza, E., 'Emanzipation aus der Bibel, Gegen patriarchalisches Christentum', in *Evangelische Kommentare* 16 (1983) 195-198
- Schussler Fiorenza, E., 'Feminist spirituality, Christian identity, and Catholic vision', in *Woman spirit rising, A feminist reader in religion*, ed C.P. Christ/J. Plaskow, San Francisco 1979, 136-148
- Schussler Fiorenza, E., 'Feminist theology and new testament interpretation', in *Journal for the study of the Old Testament* 22 (1982) 32-46
- Schussler Fiorenza, E., 'Het stilzwijgen doorbreken en zichtbaar worden', in *Concilium* 21 (1985) no 6, 9-21
- Schussler Fiorenza, E., *In memory of her, A feminist theological reconstruction of Christian origins*, London etc 1983
- Schussler Fiorenza, E., 'Interpreting patriarchal traditions', in *The liberating word, A guide to non-sexist interpretation of the bible*, ed L.M. Russell, Philadelphia 1976, 39-61
- Schussler Fiorenza, E., 'Naar een bevrijde en bevrijdende theologie, Vrouwelijke theologen en feministische theologie in de Verenigde Staten van Amerika', in *Concilium* 14 (1978) no 5, 20-30
- Schussler Fiorenza, E., 'The will to choose and to reject, Continuing our critical work', in *Feminist interpretation of the bible*, Oxford 1985, 125-136
- Schussler Fiorenza, F., *Foundational theology, Jesus and the church*, New York 1985
- Schutz, C., *Einführung in die Pneumatologie (Die Theologie)*, Darmstadt 1985
- Schuurman, L., *Bevrijding en geweld, Enkele stemmen uit Latijns-Amerika (Kamper cahiers 32)*, Kampen 1977
- Schuurman, L., 'Bonhoeffer en de "penfene", Iets over het leven van Dietrich Bonhoeffer in Latijns-Amerika', in *Werken met Bonhoeffer*, Baarn 1979, 128-157
- Schuurman, L., 'Christology in Latin America', in *Faces of Jesus, Latin American christology*, ed J Míguez Bonino, Maryknoll 1984 (1977), 162-182
- Schwarzer, A., *Der kleine Unterschied und seine grossen Folgen, Frauen über sich - Beginn einer Befreiung*, Frankfurt a M ²1975
- Schweitzer, A., *Das Messianitäts- und Leidesgeheimnis, Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen ³1956 (1901)
- Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen ⁹1984 (1906)
- Scott, R.L./W. Bocknede, *The rhetoric of black power*, New York etc 1969
- Sebidi, L.J., 'The dynamics of the black struggle and its implications for black theology', in *The unquestionable right to be free, Black theology from South Africa*, ed I.J. Mosala/B. Tlhalagale, Maryknoll 1986, 1-36
- Sebidi, L.J., 'Towards an understanding of the current unrest in South Africa', in *Hammering swords into ploughshares*, ed B. Tlhalagale/I. Mosala, Grand Rapids etc 1986, 253-263
- Second report on the seminar "Is there life before death?", aimed at promoting a West-European liberation theology*, introductory talks and workshops, Bruxelles 1986
- Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte I Die Anfänge des nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter*, Darmstadt 1959 (1895/8)
- Segundo, J.L., *A theology for the artisans of a new humanity*
 I *The community called church*, Maryknoll 1973 (1968),
 II *Grace and human condition*, Maryknoll 1973 (1968),
 III *Our idea of God*, Maryknoll 1974 (1970),

- IV: *The sacraments today*, Maryknoll 1974 (1971),
 V: *Evolution and guilt*, Maryknoll 1974 (1972)
- Segundo, J.L., *Jesus of Nazareth yesterday and today*
 I: *Faith and ideologies*, Maryknoll etc 1984 (1982);
 II: *The historical Jesus of the synoptics*, Maryknoll etc. 1985 (1982);
 III: *The humanist christology of Paul*, Maryknoll etc. 1986 (1982);
 IV: *The Christ of the Ignatian Exercises*, Maryknoll etc 1987 (1982).
 V: *An evolutionary approach to Jesus of Nazareth*, Maryknoll 1988 (1982).
- Segundo, J.L., 'Kapitalisme – socialisme, een crux theologica', in: *Concilium* 10 (1974) no. 6, 104-123.
- Segundo, J.L., 'Les deux théologies de la libération en Amérique Latine', in: *Études* 361 (1984) 149-161
- Segundo, J.L., 'Preface', in: A.T. Hennely, *Theologies in conflict; The challenge of Juan Luis Segundo*, Maryknoll 1979, xii-xviii.
- Segundo, J.L., *The liberation of theology*, Maryknoll 1977 (1976).
- Segundo, J.L., 'Théologie et sciences sociales', in: *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Paris 1975, 167-185 (1973).
- Setiloane, G.M., 'Salvation and the secular', in: *Hammering swords into ploughshares*, ed. B. Thagale/I. Mosala, Grand Rapids etc 1986, 73-83
- Setiloane, G.M., 'Theological trends in Africa', in: *Missionalia* 8 (1980) 47-53.
- Shannon, D.T., 'Theological methodology and the black experience', in: *Black theology II; Essays on the formation and outreach of contemporary black theology*, ed. C.E. Bruce/W.R. Jones, Lewisburg etc. 1978, 133-160
- Shauli, R., *Befreiung durch Veränderung; Herausforderung an Kirche, Theologie und Gesellschaft* (Gesellschaft und Theologie, systematische Beiträge 3), München etc 1970.
- Shils, E., *The intellectuals and the power and other essays*, Chicago etc. 1972.
- Siebeneichler, F., *Catholicismo popular – Pentecostismo – Kirche, Religion in Lateinamerika* (Regensburger Studien zur Theologie 3), Bern etc. 1976
- Siebert, R.J., *The crucial theory of religion the Frankfurt School, From universal pragmatics to political theology* (Religion and reason 29), Berlin etc 1985
- Siegele-Wenschkewitz, L./L. Schottroff, 'Feministische Theologie', in: *Evangelisches Kirchenlexikon* 1 (1985) 1284-1294
- Simons, E./L. Winkler, *Het verraad der clercken; Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945*, Baarn 1987.
- Slenczka, R., *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi; Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 18), Göttingen 1967.
- Small, A., 'Blackness versus nihilism; Black racism rejected', in: *Black theology; The South African voice*, ed. B. Moore, London 1973, 11-17
- Smith, R.L., 'Feminism and the moral subject', in: *Women's consciousness, women's conscience; A reader in feminist theology*, ed. B.H. Andolson e.a., San Francisco 1985, 235-250
- Sobrinho, J., *Bevrijding met Geest; Nouties voor een nieuwe spiritualiteit*, Averbode etc. 1988 (1985).
- Sobrinho, J., *Christology at the crossroads: A Latin American approach*, London 1978.
- Sobrinho, J., 'De navolging van Jezus als werk van de christelijke onderscheiding', in: *Concilium* 14 (1974) no. 9, 16-27
- Sobrinho, J., 'Het geloof in de Zoon van God gezien vanuit een gekruisigd volk', in: *Concilium* 18 (1982) no. 3, 30-37.
- Sobrinho, J., 'Het "leergezag" van het volk van God in Latijns-Amerika', in: *Concilium* 21 (1985) no. 4, 49-56.
- Sobrinho, J., *Jésus en Amérique Latine; Sa signification pour la foi et la christologie* (Cognitio fidei), Paris 1986.
- Sobrinho, J., 'Relatie van Jezus tot de armen en verworpenen; Belangrijkheid voor de fundamentele moraal', in: *Concilium* 15 (1979) no. 10, 16-26.
- Sobrinho, J., 'The epiphany of the God of life in Jesus of Nazareth', in: *The idols of death and the God of life; A theology*, Maryknoll 1983 (1980), 66-102.
- Sobrinho, J., *The true church and the poor*, London 1984 (1981).
- Sobrinho, J., 'Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie', in: *Befreiende Theologie, Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Hg. K. Rahner e.a., Stuttgart 1977, 123-143 (1975).
- Solte, D., 'Eine Erinnerung um der Zukunft willen', in: *Mystik und Politik; Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Hg. E. Schillebeeckx, 13-19

- Solle, D, *Politsche Theologie*, erw. Neuaufgabe, Stuttgart 1982 (1971)
- Solle, D, *Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*, Berlin ³1966 (1965)
- Solle, D/L. Schottroff, *Mijn broeders hoedster, Vrouwen lezen de bijbel*, Baarn 1986
- Sorge, E, *Religion und Frau, Weibliche Spiritualität im Christentum*, Stuttgart 1985
- Souga, Th/L. Tappa, 'The Christ-event from the view-point of African women', in *With passion and compassion, Third World women doing theology*, ed V. Fabella/M.A. Oduyoye, Maryknoll 1988, 22-34
- Spam, W., *Leiden - Erfahrung und Denken, Materialien zum Theodizeeproblem* (Theologische Bucherei 67), München 1980
- Spelman, E., 'Aristotle and the politicization of the soul', in *Discovering reality, Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology and philosophy of science*, ed S. Harding/M.B. Hintikka (Synthese library 161), Dordrecht etc 1983, 17-30
- Spender, D., *Women of ideas - and what men have done to them*, London 1982
- Sprunger, A.R., 'The contribution of the African independent churches to a relevant theology for Africa', in *Relevant theology for Africa*, Durban 1973, 163-173 (1972)
- Starhawk, 'Ethics and justice in Goddess religion', in *Women's consciousness, women's conscience, A reader in feminist theology*, ed B.H. Andolson et al., San Francisco 1985, 193-200
- Starhawk, *The spiritual dance, The rebirth of the ancient religion of the goddess*, New York 1979
- 'Statement of the black Catholic clergy caucus, April 18, 1968, A', in *Black theology, A documentary history 1966-1979*, ed G.S. Wilmore/J.H. Cone, Maryknoll 1979, 322-324
- Strehm, J.H., 'The unit of political analysis, Our Aristotelian hangover', in *Discovering reality, Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology and philosophy of science*, ed S. Harding/M.B. Hintikka (Synthese library 161), Dordrecht etc 1983, 31-43
- Stobbe, H.G., *Hermeneutik - ein ökumenisches Problem, Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption* (Ökumenische Theologie 8), Zürich etc 1981
- Stressus, L., *Theodor W. Adornos negative Dialektik, Eine kritische Rekonstruktion* (Disputationes theologicae 11), Frankfurt a.M. 1982
- Studer, B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche*, Düsseldorf 1985
- Studer, B., *Soterologie, In der Schrift und der Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte III/2/a), Freiburg etc 1978
- Stumme, J.R., *Socialism in theological perspective, A study of Paul Tillich 1918-1933* (American Academy of Religion dissertation series 21), Missoula 1978
- Stuurman, S., 'De politiek, het sociale en het persoonlijke, Tegenwerpingen en problemen', in *Het politoloogendebat wat is politiek?*, red. M. Fennema/R. van der Wouden, Amsterdam 1982, 71-99
- Suchocki, M.H., *God, Christ, church, A practical guide to process theology*, New York 1982
- Suchocki, M.H., 'Openness and mutuality in process thought and feminist action', in *Feminism and process thought*, ed S.G. Davaney, New York etc 1981, 62-82
- Suchocki, M.H., *The end of evil, Process eschatology in historical context* (SUNY series in philosophy), Albany 1988
- Suchocki, M.H., 'The unmale God, Reconsidering the trinity', in *Quarterly review* 3 (1983) 34-49
- Südafrikas Christen vors Gericht, Der Fall Beyers Naudé und das Christliche Institut*, Hg. R. Wessler, Wuppertal 1977
- Sundermeier, Th., 'Schwarzes Bewusstsein - schwarze Theologie', in *Christus der schwarze Befreier, Aufsätze zum schwarzen Bewusstsein und zur schwarzen Theologie in Südafrika*, Hg. Th. Sundermeier, Erlangen 1973, 9-36
- Sundermeier, Th., 'Südafrika, Kirche zwischen Tradition und Revolution', in *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 65 (1976) 309-320
- Swidler, L., *Biblical affirmations of women*, Philadelphia 1979
- Swidler, L., 'Jesus was a feminist', in *The South East Asia journal of theology* 13 (1971) 102-110
- Szacki, J., *History of sociological thought*, London 1979
- Szelényi, I., 'Gouldner's theory of intellectuals as a flawed universal class', in *Theory and society* 11 (1982) 779-798
- Szulc Krzyzanowski, M./A. van den Berg, *Henny, 10 jaar uit haar leven*, Amsterdam 1988
- Tambo, O., *Onze vrijheid moet bevochten worden*, Houten etc 1989
- Tamez, E., *Against machismo, Interviews*, Oak Park 1987 (1986)
- Tamez, E., *Bijbel van de onderdrukten* (Woord en wereld), Bostel 1985
- Taylor, J.V., *The go-between God, The Holy Spirit and the Christian mission*, London ¹⁰1983 (1972)
- 'Theological rationale and a call to prayer for the end to unjust rule, The', in *When prayer makes the news*, ed A. Boesak/C. Villa-Vicencio, Philadelphia 1986, 25-29
- Théologie de la libération, Documents et débats*, Paris 1985

- Theologie der Befreiung im Gespräch* (Evangelium konkret), Hg. P. Eicher, München 1985.
- Theologie im Konfliktfeld Südafrika; Dialog mit Manas Buthelezi*, Hg. I. Tödt, Stuttgart 1976
- Theologie – wohin?; Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Hg. H. Küng/D. Tracy (Ökumenische Theologie 11), Zürich etc. 1984.
- Therborn, G., *Science, class and society; On the formation of sociology and historical materialism*, London 1976.
- Therborn, G., *The ideology of power and the power of ideology*, London 1980.
- Thetele, C.B., 'Women in South Africa; The WAAIC', in: *African theology en route*, ed. K. Appiah-Kubi/S. Torres, Maryknoll 1978, 150-175 (1977).
- Thielicke, H., *Der evangelische Glaube; Grundzüge der Dogmatik I: Prolegomena; Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit*, Tübingen 1968.
- Thomas van Aquino, *De potentia*
- Thomas van Aquino, *Summa theologiae*
- Thomas, G.B., 'African religion; A new focus for black theology', in: *Black theology II; Essays on the formation and outreach of contemporary black theology*, ed. C.E. Bruce/W.R. Jones, Lewisburg etc. 1978, 79-114.
- Thompson, B., *A chance to change; Women and men in the Church*, Geneva 1982.
- Thompson, J., *Christ in perspective; Christological speculation in the theology of Karl Barth*, Edinburgh 1978.
- Thompson, J.B., *Studies in the theory of ideology*, Cambridge 1984.
- Three worlds of Christian-Marxist encounters*, ed. N. Piedscalzi/R.G. Thobaben, Philadelphia 1985.
- Through her eyes; Women's theology from Latin America*, ed. E. Tamez, Maryknoll 1989 (1986).
- Tidball, D., *An introduction to the sociology of the new testament*, Exeter 1983.
- Tiedemann, R., 'Einleitung des Herausgebers', in: W. Benjamin, *Das Passagen-Werk* (Gesammelte Schriften V/1 & 2), Hg. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1983, 9-41.
- Tillich, P., 'Kairos II; Ideen zur Geisteslage der Gegenwart', in: dez., *Die Widerstreit von Raum und Zeit; Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Gesammelte Schriften 4), Stuttgart 1963, 29-41 (1926).
- Tillich, P., 'Klassenkampf und religiöser Sozialismus', in: dez., *Christentum und soziale Gestaltung; Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus* (Gesammelte Schriften 2), Stuttgart 1962, 175-192.
- Tillich, P., *Systematic theology*
 I: *Reason and revelation, being and God*, Chicago 1951;
 II: *Existence and the Christ*, Chicago 1957;
 III: *Life and the spirit, history and the kingdom of God*, Chicago 1963.
- Tizyakian, E.A., 'Emile Durkheim', in: *A history of sociological analysis*, ed. T.B. Bottomore/R. Nisbet, London 1978, 187-236.
- Thagale, B., 'Towards a black theology of labour', in: *Resistance and hope*, ed. C. Villavicencio/J.W. De Gruchy, Grand Rapids 1985, 126-134.
- Tödt, H.E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959.
- Tödt, H.E., 'Judendiskriminierung 1933; Der Ernstfall für Bonhoeffers Ethik', in: *Ethik im Ernstfall; Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, Hg. W. Hubel/I. Tödt (Internationales Bonhoeffer Forum 4), München 1982, 139-183.
- Toward a dialogue with Third World theologians – Pour un dialogue avec théologiens du Tiers Monde*, 'Woutschoten', (Zeist), The Netherlands, 10-14 Dec. 1981, ed. J. Van Nieuwenhove/J. Casalis, Nijmegen 1982.
- Tracy, D., *The analogical imagination; Christian theology and the culture of pluralism*, New York 1981.
- Trautmann, M., *Zeichenhafte Handlungen Jesu; Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (Forschung zur Bibel 37), Würzburg 1980.
- Traynham, W.R., 'Black studies in theological education; The camel comes of age', in: *Harvard theological review* 66 (1973) 257-271.
- Traynham, W.R., *Christian faith in black and white; A primer in theology in the black Christian perspective*, Wakefield 1973.
- Trible, Ph., *God and the rhetoric of sexuality* (Ouvertures to biblical theology), Philadelphia 1978.
- Trible, Ph., *Texts of terror; Literary-feminist readings of biblical narratives* (Ouvertures to biblical theology 13), Philadelphia 1984.
- Trinidad, S., 'Christology, conquista, colonization', in: *Faces of Jesus; Latin American christology*, ed. J. Míguez Bonino, Maryknoll 1984 (1977), 49-65.
- Trinidad, S./J. Stam, 'Christ in Latin American Protestant preaching', in: *Faces of Jesus; Latin American christology*, ed. J. Míguez Bonino, Maryknoll 1984 (1977), 39-45.
- Troch, L., 'Van begrip opbrengen naar begrijpen; Een reisverslag', in: *Zij waait waarheen zij wil; Opstellen over de Geest*, red. R. Bons-Storm e.a., Baarn 1986, 135-143.

- Tugwell, S., 'Introduction', in: *Early Dominicans*, (The classics of Western spirituality), London 1982, 1-47.
- Tupper, E.F., *The theology of Wolfhart Pannenberg*, London 1974.
- Tutu, D., 'Enige Afrikaanse inzichten in het oude testament', in: *Om het zwart te zeggen; Een bundel opstellen over centrale thema's in de zwarte theologie*, red. A. Boesak, Kampen 1975, 113-121.
- Tutu, D., *Hope and suffering; Sermons and speeches*, ed. J. Webster, London etc. 1984.
- Tutu, D., 'Spirituality: Christian and African', in: *Resistance and hope*, ed. C. Villa-Vicencio/J.W. De Gruchy, Grand Rapids 1985, 159-164.
- Tutu, D., 'The theology of liberation in Africa', in: *African theology en route*, ed. K. Appiah-Kubi/S. Torres, Maryknoll 1978, 162-168 (1977).
- Tutu, D., *The voice of one crying in the wilderness; A collection of recent statements in the struggle for justice in Africa*, ed. J. Webster, London etc. 1982.
- Tutu, D., *Versöhnung ist unteilbar; Interpretationen biblischer Texte zur schwarzen Theologie*, Wuppertal 1977.
- Unspoken worlds; Women's religious lives in non-western cultures*, ed. N.A. Falk/R.M. Gross, San Francisco 1980.
- Uur van de waarheid, Het; Het "Kairos-document" van Zuidafrikaanse christenen*, Baarn 1986.
- Vahanian, G., *The death of God; The culture of our post-Christian era*, New York 1961.
- Valle, L.G. del, 'Toward a theological outlook starting from concrete events', in: *Frontiers of theology in Latin America*, ed. R. Gibellini, Maryknoll 1979, 34-57.
- Van Den Hengel, J.W., *The home of the meaning; The hermeneutics of the subject of Paul Ricoeur*, Washington 1982.
- Van Nieuwenhove, J., 'De betekenis van Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie voor Westeuropese theologen', in: *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, red. B. Klein Goldewijk e.a. (Kerk en theologie in context 2), Kampen 1988, 56-68.
- Van Nieuwenhove, J., 'Derde Wereld en de God van leven; Reflecties op een symposium met Derde-Wereld-theologen', in: *Tijdschrift voor theologie* 23 (1983) 253-269.
- Van Nieuwenhove, J., *Église et théologie à Puebla; Réflexions sur le message de l'épiscopat latino-américain à l'Église universelle*, z.pl. 1980.
- Van Nieuwenhove, J., 'Jésus Christ dans la réflexion chrétienne en Amérique Latine; Analyse d'une problématique', in: *Jésus et la libération en Amérique Latine*, ed. J. Van Nieuwenhove, Paris 1986, 19-51.
- Van Nieuwenhove, J., 'Onderdrukking en theologie in de bevrijdingsbeweging; Verkenningen van een theologische probleemstelling in Latijns-Amerika', in: *Tijdschrift voor theologie* 17 (1977) 263-285.
- Van Nieuwenhove, J./B. Klein Goldewijk, 'The irruption of the poor and theology of life', in: *Exchange* 15 (1986) no. 43-4, 51-84.
- Van zusters, meiden, vrouwen; Tien jaar feministische theologie op faculteiten en hogescholen in Nederland* (IIMO research pamphlet 19), Leiden etc. 1986.
- Ven, J.A. van der, 'Ervaring en empirie in de theologie', in: *Tijdschrift voor theologie* 27 (1987) 155-173.
- Ven, J.A. van der, 'Evaluatie van de pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid', in: *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*, red. J.A. van der Ven (Empirie en theologie), Kampen 1985, 9-34.
- Ven, J.A. van der, 'Practical theology: From applied to empirical theology', in: *Journal of empirical theology* 1 (1988) 7-27.
- Ven, J.A. van der, 'Vragen voor een ecclesiologie', in: *Theologie en kerkvernieuwing; Generatieve thema's voor kerkelijk beleid* (Annalen van het Thijmgenootschap 72: 3), Baarn 1984, 51-93.
- Ven, J.A. van der/C. Visser, 'Empirische methodologie in de pastoraaltheologie', in: *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*, red. J.A. van der Ven (Empirie en theologie), Kampen 1985, 191-217.
- Vernieuwingen in katholiek Nederland, De; Van Vaticanum II tot Acht Mei Beweging*, red. E. Borgman e.a., Amersfoort 1988.
- Verwey, H., 'Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht', in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 103 (1981) 426-445.
- 'Victory through death; Mapetla Mohapi's funeral, 15.8.76', in: *Pro veritate* 15 (1976-7) no. 3, 7-8.
- Vidales, R., 'Charisma en politieke activiteit', in: *Concilium* 13 (1977) no. 9, 71-81.
- Vidales, R., 'Kroniek van enkele Latijnsamerikaanse publicaties over de "theologie van de bevrijding"', in: *Concilium* 10 (1974) no. 6, 124-134.
- Vidales, R., 'Methodological issues in liberation theology', in: *Frontiers of theology in Latin America*, ed. by R. Gibellini, Maryknoll 1979, 34-57.
- Vidales, R., 'People's church and Christian ministry', in: *International review of mission* 66 (1977) 36-48.

- Vijver, H W, *Theologie en bevrijding. Een onderzoek naar de relatie tussen eschatologie en ethiek in de theologie van G. Gutierrez, J C Scannone en R. Alves*, Amsterdam 1985
- Villa-Vicencio, C, *Trapped in apartheid, A socio-theological history of the English-speaking churches*, Maryknoll etc 1988
- Visser, J, 'Het Gramsci-debat in Italië, Antonio Gramsci 1920-1980', in *Te elfder ure* 25 (1981) 263-340
- Vogtle, E, "Theo-logie" und "Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu', in *Neues Testament und Kirche*, Hg J Gnlika, Freiburg etc 1974, 371-398
- Vorgnummler, H, 'Zur Geschichte und Problematik des Dialogs', in *Marxismus - Christentum*, Hg H Rolfes (Grunenwald Materialbucher 6), Mainz 1974, 245-261
- Vree, D, *On synthesizing Marxism and Christianity*, New York 1976
- Vuijsje, H, *Nieuwe vrijgestelden, De opkomst van het spijkerbroekenproletariaat*, Baarn 1977
- Wacker, M-Th, 'Die Gottin kehrt zurück, Kritische Sichtung neuer Entwürfe', in *Der Gott der Männer und die Frauen*, Hg M-Th Wacker (Theologie der Zeit 2), Düsseldorf 1987, 11-37
- Wacker, M-Th, 'Feministische Theologie', in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 1 (1984) 353-360
- Wahlberg, R.C., 'Die feministische Bewegung und die Kirchen in den USA, Berichte und Dokumentation', in *Frauen auf neuen Wegen, Studien und Problembereiche zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche*, C Pint e a (Kennzeichen 3), Berlin etc 1978, 227-270
- Waldenfels, H, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn etc 1985
- Walshe, P, *Church versus state in South Africa, The case of the Christian Institute*, London etc 1983
- Warrn, P, *Le chemin de la théologie chez Wolfhart Pannenberg* (Annalecta Gregoriana 74), Roma 1981
- Warren, S, *The emergence of dialectical theory, Philosophy and political inquiry*, Chicago etc 1984
- Washbourn, P, 'The dynamics of female experience, Process models and human values', in *Feminism and process thought*, ed S G Davaney, New York etc 1981, 83-105
- Washington, J R, *Black religion, The negro and Christianity in the United States*, Boston 1964
- Washington, J R, 'The roots and fruits of black theology', in *Theology today* 30 (1973-4) 121-129
- Watkins, B, 'Feminism, A last chance for the humanities', in *Theories of women's studies*, ed G Bowles/R. Duelli Klein, London etc 1983, 79-87
- Watson, D L, 'Salt to the world, An ecclesiology of liberation', in *Conflict and context, Hermeneutics in the Americas*, Michigan 1986, 114-138 (1983)
- Weber, E H, 'L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys le Ps Areopagite', in *Albertus Magnus doctor universalis 1280-1980* (Warberger Studien, philosophische Reihe 6), Mainz 1980, 409-439
- Weber, M, 'Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis', in dez, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Hg J Winckelmann, Tübingen ¹1988, 146-214 (1904)
- Weber, M, 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus', in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen ¹1988, 17-206 (1904-5)
- Weber, M, 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen', in dez, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen ¹1988, 237-573 (1915-9)
- Weber, M, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III Das Antike Judentum*, Tübingen ⁸1988 (1920)
- Weber, M, 'Soziologische Grundbegriffe', in dez, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Hg J Winckelmann, Tübingen ¹1988, 541-581 (1921)
- Weber, M, 'Wissenschaft als Beruf', in dez, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Hg J Winckelmann, Tübingen ¹1988, 582-613 (1919)
- Webster, J B, *Eberhard Jungel, An introduction in his theology*, Cambridge etc 1986
- Weiler, A, 'Intellectuelen in de kerk, Een historisch overzicht', in *Concilium* 11 (1975) no 1, 5-17
- Welch, S D, 'A genealogy of the logic of deterrence, Habermas, Foucault and a feminist ethic of risk', in *Union seminary quarterly review* 41 (1987) no 2, 13-32.
- Welch, S D, *Communities of resistance and solidarity, A feminist theology of liberation*, Maryknoll 1985
- Wenck, I, *Gott ist im Mann zu kurz gekommen, Eine Frau über Jesus von Nazareth*, Gutersloh 1982
- Wenz, G, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit I* (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 9), München 1984
- West, C., 'Black theology and Marxist thought', in *Black theology, A documentary history, 1966-1979*, ed G S Wilmore/J H Cone, Maryknoll 1980, 552-567
- West, C, *Prophecy deliverance', An Afro-American revolutionary Christianity*, Philadelphia 1982

- West, C, 'Prospects for the North American Christian left', in *Theology in the Americas, Detroit II conference papers*, ed C West e a (Probe), Maryknoll 1982, 156-172
- Wevers, H E, 'Jezus Christus vanwaar komt hij?', *Een systematisch-theologisch en bijbel theologisch onderzoek naar het oorsprongsdenken in de christologie en de preexistentie als facet hiervan, uitgaande van de huidige christologie "van beneden"*, Delft 1986
- When prayer makes the news, ed A Boesak/C Villa-Vicencio, Philadelphia 1986
- Wiederkehr, D, 'Christologie im Kontext', in *Theologische Berichte VII Zugänge zu Jesus*, Zurich etc 1978, 11-62
- Wiederkehr, D, 'Entwurf einer systematischen Christologie', in *Mysterium salutis* III/1 (1970) 477-648
- Wiederkehr, D, 'Konfrontationen und Integrationen der Christologie' in *Theologische Berichte II Zur neueren christologischen Diskussion*, Zurich etc 1973, 11-119
- Wiederkehr, D, 'Kreuz/Leid', in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 2 (1984) 354-363
- Wiederkehr, D, 'Von der dogmatisch-strukturierten zur kontextsituierten Christologie', in *Mysterium salutis*, Ergänzungsband, 220-250
- Wiederkehr, D, 'Zoon, maar niet zonder zonen, De maatschappelijke relevantie van een christologische titel', in *Concilium* 18 (1982) no 3, 23-29
- Wiersinga, H, 'Een andere God', in *Het uur van de waarheid, Het "Karos document" van Zuid afrikaanse christenen*, Baarn 1986, 63-78
- Wiersinga, H, 'Een nieuw alfabet, Lijden bij Dietrich Bonhoeffer', in *Werken met Dietrich Bonhoeffer*, Baarn 1979, 98-127
- Wiersinga, H, *Verzoening met het lijden?*, Baarn ²1975
- Wiles, M, in *Christian believing, The nature of the Christian faith and its expression in Holy Scripture and creeds*, a report by the Doctrine Commission of the Church of England, London ²1978, 125-132
- Wiles, M, 'Christianity without incarnation', in *The myth of God incarnate*, ed John Hick, London 1977, 1-10
- Wiles, M, 'Does christology rest on a mistake', in dez, *Working papers in doctrine*, London 1976, 122-131
- Wiles, M, *Explorations in theology* 4, London 1979
- Wiles, M, *Faith and the mystery of God*, London 1982
- Wiles, M, 'Jerusalem, Athens and Oxford', in dez, *Working papers in doctrine*, London 1976, 164-179
- Wiles, M, 'The consequences of modern understanding of reality for the relevance and authority of the tradition of the early church in our time', in dez, *Working papers in doctrine*, London 1976, 89-107
- Wiles, M, 'The criteria of Christian doctrine', in dez, *Working papers in doctrine*, London 1976, 180-193
- Wiles, M, *The remaking of Christian doctrine*, London 1974
- Willems, B.A., 'Barth's afgebroken gesprek met Schleiermacher', in *Tijdschrift voor theologie* 9 (1969) 2-10
- Williams, D S, 'Black women's literature and the task of feminist theology', in *Immaculate and powerful, The female in sacred image and social reality*, ed C W Atkinson (The Harvard women studies in religion series), Boston 1985, 88-110
- Williams, D S, 'Womanist theology; Black women's voices', in *Christianity in crisis* 47 (1987-8) 66-70
- Williams, P N, 'James Cone and the problem of a black ethic', in *Harvard theological review* 65 (1972) 483-494
- Williams, P N, 'The ethics of black power', in *Quest for black theology*, ed J Gardiner/J D Roberts, Philadelphia 1971, 82-96
- Wilmore, G S, 'A black churchman's response to the black manifesto', in *Black theology, A documentary history 1966-1979*, ed G S Wilmore/J H Cone, Maryknoll 1979, 93-99
- Wilmore, G S, *Black religion and black radicalism, An interpretation of the religious history of Afro-American people*, second ed, rev and enl, Maryknoll 1983
- Wilmore, G S, 'General introduction', in *Black theology, A documentary history, 1966-1979*, ed G S Wilmore/J H Cone, Maryknoll 1979, 1-12
- Wilmore, G S, 'The attack on white religion, Introduction', in *Black theology, A documentary history, 1966-1979*, ed G S Wilmore/J H Cone, Maryknoll 1979, 67-79
- Wilmore, G S, 'The new context of black theology in the United States', in *Black theology, A documentary history, 1966-1979*, ed G S Wilmore/J H Cone, Maryknoll 1979, 602-608

- Wilmore, G S, 'The role of Afro-American in the rise of Third World theology; A historical reappraisal', in *African theology en route*, ed K. Appiah-Kubi/S. Torres, Maryknoll 1978, 196-208 (1977)
- Wilson-Kastner, P, *Faith, feminism and the Christ*, Philadelphia 1983
- Windes, H.-W., *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben?, Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelassenen Diskussion* (Disputationes disputatae 12), Frankfurt a M etc 1982
- With passion and compassion, Third World women doing theology*, Reflections from the Women's commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians, ed V. Fabella/M.A. Oduyoye, Maryknoll 1988
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen / Philosophical investigations*, ed G.E.M. Anscombe, Oxford 1958
- Wittschier, S., *Paul Tillich, seine Pneuma-Theologie, Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch*, Nürnberg 1975
- Witvliet, Th., 'De bezetting van de hemel, Hinkelammerts analyse van de totale markt', in *Zoeklichten in de nacht van het kapitaal, Een discussie over de economische theologie van A. Th. van Leeuwen*, Voorburg 1987, 69-84
- Witvliet, Th., *De weg van de zwarte messias, De hermeneutische uitdaging van de zwarte theologie als een theologie van de bevrijding*, Baarn 1984
- Witvliet, Th., 'Een andere kerk, een andere theologie', in *Het uur van de waarheid, Het "Kaos-document" van Zuidafrikaanse christenen*, Baarn 1986, 79-93
- Witvliet, Th., *Een plaats onder de zon, Bevrijdingstheologie in de Derde Wereld*, Baarn 1984
- Witvliet, Th., *Het Kaos-document en de moderne theologie, Een nabeschuiving*, Baarn 1988
- Witvliet, Th./H. Opschoor, 'De onderschatting van het racisme', in *Wending* 38 (1983) 554-564
- Wolff, H., *Jesus der Mann*, Stuttgart 1977
- Woller, H., 'Sophia (Weisheit)', in *Feministische Theologie, Perspektive und Orientierung*, Hg. M. Kassel, Stuttgart 1988, 45-58
- Women and Catholic priesthood, An expanded vision, proceedings of the Detroit Ordination Conference*, ed A.M. Gardiner, New York etc 1976
- Women and religion, A feminist sourcebook of Christian thought*, ed E. Clark/H. Richardson, New York etc 1977
- Women and religion in America*, ed R.R. Ruether/R.S. Keller
- II *The colonial and revolutionary periods*, San Francisco 1963,
- III *1900-1968*, San Francisco 1986
- Women of spirit, Female leadership in the Jewish and Christian tradition*, ed R.R. Ruether/E. McLaughlin, New York 1979
- Women's bible, The*, E. Stanton e.a., Salem 1986 (1896)
- Women's consciousness, women's conscience, A reader in feminist theology*, ed B.H. Andelson e.a., San Francisco 1985
- Women's spirituality, Resources for Christian development*, ed E. Wolski Conn, Mahwah 1986
- Wright, N., *Black power and urban unrest, Creative possibilities*, New York 1967
- Wurzberg, G., *Kultur und Politik, Die Beitrag Antonio Gramsci zur theoretischen Grundlegung der politisch-kulturellen Transformation Italiens*, Frankfurt a M. 1978
- Xhaufflaire, M., 'De theologie tussen religie en politiek', in *Toekomst van de religie religie van de toekomst?*, 2 pl 1972, 63-82
- Xhaufflaire, M., 'Histoire sociale de la liberté et mémoire subversive du Christ, La théologie politique de J.B. Metz', in *La pratique de la théologie politique, Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur* (L'actualité religieuse 35), Tournai 1974, 15-49
- Xhaufflaire, M., 'Kan er sprake zijn van een christelijke overgang van religie naar religieeloosheid', in *Tegenspraak* 11 (1972) 37-61
- Xhaufflaire, M., *La "théologie politique", Introduction à la théologie politique de J.B. Metz I*, Paris 1972
- Xhaufflaire, M., 'Le lieu politico-ecclésial des collectifs de base, Vers une théologie contre-institutionnelle', in *La pratique de la théologie politique, Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur* (L'actualité religieuse 35), Tournai 1974, 272-318
- Yates, W.L., 'The God-consciousness of the black church in historical perspective', in *Quest for black theology*, ed J. Gardiner/J.D. Roberts, Philadelphia 1971, 44-61.
- Young, F., 'A cloud of witnesses', in *The myth of God incarnate*, ed John Hick, London 1977, 1-10

- Young, F., 'Two roots or a tangled mass?', in: *The myth of God incarnate*, ed. John Hick, London 1977, 87-121.
- Young, H.J., 'Black theology and the work of William R. Jones', in: *Religion in life* 44 (1975) 14-23.
- Young, J.U., *Black and African theologies; Siblings or distant cousins?*, Maryknoll 1986.
- Zahrnt, H., *Es begann mit Jesus von Nazareth; Die Frage nach dem historischen Jesus*, Gütersloh 1960.
- Zambrano, L., *Entstehung und theologisches Verständnis der 'Kirche des Volkes' (Iglesia Popular) in Lateinamerika* (Erfahrung und Theologie 6), Frankfurt a.M. etc. 1982.
- Zeitlin, S.M., *Ideology and the development of sociological theory*, Eaglewood Cliffs 21981 (1968).
- Zikmund, B.B., 'Feminist consciousness in historical perspective', in: *Feminist interpretation of the bible*, ed. L.M. Russell, Oxford 1985, 21-29.
- Zulu, A., 'Wither black theology?', in: *Pro veritate* 11 (1972-3) no. 11, 11-13.
- Zunhammer, N.P., 'Feministische Hermeneutik', in: *Handbuch feministischer Theologie*, Hg. C. Schaumberger/M. Maassen, Münster 1986, 256-284.
- Zwiefelhofer, H., *Christen und Sozialismus in Lateinamerika* (Theologie in Lateinamerika 1), Wuppertal 1974.

Register van namen

- Aagaard, A.M. 115
 Accardo, A. 291
 Achterhuis, H. 285
 Adam, A. 91, 94
 Adam, H. 66
 Adam, K. 135, 160
 Adorno, Th.W. 202, 203, 207, 261
 Albertus de Grote xiii, 13
 Albrecht, R. 47
 Althaus, P. 135, 137
 Althusser, L. 123, 124
 Altizer, Th.J.J. 102
 Alves, R. 21, 26, 32, 33, 218, 231
 Amoah, E. 49
 Anderson, H. 159, 160, 173
 Anderson, P. 206, 263
 Andolson, B.H. 34, 36, 38, 39, 43
 Araújo, J.D. de 189
 Arens, E. 1, 167, 249
 Aristoteles 43, 140, 228, 229, 234, 275, 276,
 278-280
 Arius 92, 94
 Aron, R. 285, 286, 295
 Arroyo, G. 24
 Arthur, M. 280
 Assmann, H. 3, 20, 22, 26, 29, 31, 219, 233
 Athanasius 93, 94
 Auer, J. 164
 Azevedo, Th. de 26

 Baars, J. 203
 Baartman, E.N. 63, 64, 66, 67
 Baciocchi, J. de 160, 175
 Bailey, S. 275
 Baillie, D.M. 147, 170
 Bakker, N.T. 138
 Balthasar, H.U. von 170, 175, 179
 Bancroft, N. 43
 Barreiro, A. 31
 Barth, K. 11, 16, 73, 79, 82, 96, 98, 104, 109,
 113, 134, 135, 137, 140, 158, 213
 Bartolomé de Las Casas xiv, 213
 Baruzzi, A. 279
 Basly, D. de 160
 Bauer, G. 214
 Baum, G. 248, 289
 Bax, D.A. 67
 Becken, H.-J. 65
 Becker, W.A. 57, 61
 Beek, A. van de 102, 113
 Beek, F.J. van 162
 Beer, D. de 69
 Beiser, F. 83
 Beker, E.J. 84
 Bekkenkamp, J. 34
 Bell, D. 285, 296
 Benard, C. 74, 234
 Benda, J. 285
 Benedictus van Nursia 213
 Benjamin, W. 138-141, 143, 151, 181,
 182, 198, 202, 203, 249, 261, 281, 282
 Bennett, B. 64
 Bennett, R.A. 60
 Berg, A. van den 299
 Berger, P. 221, 222, 242
 Bering, D. 284
 Berkhof, H. 80, 103, 104, 113, 161, 168,
 175
 Berman, M. 205
 Berryman, Ph. 18, 254, 260
 Bethge, E. 97, 100, 111
 Beyschlag, K. 92
 Bhaskar, R. 273
 Biko, S. 63-65, 67, 254
 Blaser, K. 61, 65, 115
 Blatezky, A. 9, 18
 Bockriede, W. 51, 55
 Bockock, R. 263, 267
 Bodin, L. 284, 286, 287
 Boeckh, A. 24, 274
 Boesak, A. 62-71, 73, 74, 195, 196
 Boff, C. 8, 18, 20-22, 24, 25, 122-125,
 142, 220, 224, 231, 233, 244
 Boff, L. 8, 18-27, 29-32, 85, 88, 96, 123,
 189, 190, 219, 224, 233
 Bonhoeffer, D. 97-104, 108-111, 117, 136,
 137, 143
 Boni, L.A. de 26
 Boot, W. 37
 Borgman, E. xiii, xv, xvii, 5, 22, 28, 33,
 42, 110, 124, 129, 138, 166, 227, 265,
 277, 288, 298
 Bornkamm, G. 159, 162, 169
 Borrat, H. 18, 20
 Børresen, K.E. 47
 Bosch, D.J. 68, 69, 72

- Bots, J. 289
 Bottomore, T.B. 267, 285, 286
 Bourdieu, P. 286, 291, 292, 295
 Bouyer, L. 163, 175
 Bowles, G. 35
 Brandon, S.G.F. 170, 186
 Brandt, H. 18, 21, 29, 190
 Brattinga, T. 218
 Braun, H. 174
 Breuning, W. 78
 Brink, G. van de 261
 Brinkman, M. 77, 104, 105, 109, 110
 Brock, R.N. 36, 48, 49
 Brooten, B. 48
 Brown, E. 68
 Brown, R.M. 19-21, 26
 Bruce, C.E. 52, 58
 Brueggemann, W. 221
 Brunner, A. 81
 Bruno, Giordano xiii
 Brym, R.J. 283
 Buchanan, C.H. 33
 Buci-Glucksmann, C. 262-264
 Budapest, Z. 40
 Bühler, P. 104
 Bultmann, R. 104, 136, 137, 144, 157-159,
 161, 164, 173, 174, 178, 181
 Burger, Th. 267
 Burnham, J. 285
 Burrichter, R. 33, 35, 36
 Busch, E. 213
 Bussmann, C. 28, 29, 189
 Buthelezi, M. 62-65, 67, 69-73, 195, 196

 Cady, S. 44, 46, 49
 Calvin, J. 113
 Cannon, K.G. 42
 Caravias, J.L. 189
 Carmichael, J. 170
 Carmichael, S. 51, 55
 Carr, A.E. 33, 40, 48
 Casalis, G. 189
 Castillo, F. 23-25, 33, 232
 Castoriadis, C. 230, 235, 236
 Cauch, B.M. 20
 Chapman, G.S. 50, 52
 Chenu, B. 50-52, 59, 87
 Chenu, M.-D. xiv
 Chikane, F. 69
 Chilcote, R.H. 25
 Chopp, R.S. 151, 249
 Christ, C.P. 15, 33, 39-41, 45
 Christ, F. 49
 Cleage, A.B. 51, 57, 59, 60, 186
 Cobb, J.B. 44
 Collett, G. 189
 Collins, S. 34, 39, 40
 Comblin, J. 20, 23, 29, 31-33, 85, 88
 Comte, A. 241, 242
 Cone, C.W. 57, 58

 Cone, J.H. 50-61, 74, 85, 87, 111, 184,
 185-188, 218, 226, 231
 Congar, Y. 114, 140
 Conzelmann, H. 159, 169
 Cooper-Lewter, N.C. 58
 Corcuff, Ph. 291
 Coser, L.A. 242, 285, 287
 Cox, H. 21, 108, 111
 Croatto, J.S. 28, 127, 142, 182, 191
 Cullmann, O. 165, 170
 Cupitt, D. 149

 Daalder, H. 285
 Dahl, N.A. 167, 168
 Daly, M. 3, 34, 38-40, 45-47, 50, 86, 89,
 121, 219
 Dante Alighieri 207
 Dantine, W. 50, 52, 115, 168
 Davis, C. 248
 De Gruchy, J.W. 62-64, 66, 69, 72
 Dejung, K.H. 71
 Deleuze, G. 210
 Delhaas, S. 33, 35, 42, 43
 Democritus 140
 Derksen, K. xvi
 Descartes, R. 205
 Desmond, C. 63
 Diem, H. 161, 164
 Dijk, B. van 275, 288
 Dijk, D. 34, 40
 Dijk, P. van 100
 Dionysios Areopagita 13, 14
 Dippel, C.J. 100
 Disco, C. 283, 293
 Djilas, M. 285
 Dominicus xiii, 213
 Donovan, L.J. 109
 Donzelot, J. 240
 Döring, H. 102
 Dowell, S. 33
 Dresen, G. 46
 Drehsen, V. 237
 Dreyfus, A. 284, 285
 Droës, P. 34
 Duelli Klein, R. 35
 Dullaert, L. 250, 251
 Dumas, A. 98
 Durkheim, E. 210, 238, 240-242
 Dussel, E. 20, 22, 23, 26, 30-32, 224, 225,
 231, 236, 257
 Duquoc, C. 19, 29, 78, 90, 131, 160, 162,
 171, 175, 177, 178, 189

 Ebeling, G. 104, 159, 161, 169, 170
 Echegaray, H. 191-194
 Eckhart xiii
 Edelstein, J.C. 25
 Edwards, H.O. 56, 61
 Eicher, P. 76, 95, 96
 Eisenstadt, S.N. 287
 Ellacuría, I. 23, 25, 29, 190, 191

- Engels, F. 125, 205, 229, 261
 Engelsman, J.C. 49
 Epicurus 140
 Escobar, E. 28
 Eugene, T.M. 49
 Eyden, R. van 37
- Fabella, V. 49
 Fander, M. 45
 Farley, M.A. 89
 Femia, J.V. 261, 262, 264
 Ferm, D.W. 19, 27
 Fessard, G. 252
 Feuer, L.S. 286
 Fiddes, P.S. 103
 Fierro, A. 25, 28, 233
 Fiori, G. 261
 Firestone, S. 34
 Fischer, C.B. 43
 Fischer, G.-D. 19, 20
 Flatters, J. 33, 34, 48
 Fletcher, R. 238
 Forte, B. 132, 135, 160, 170, 175
 Fortenbaugh, W.W. 279
 Foucault, M. 207-211, 213, 240
 Fowler, J.W. 53
 Fox, M. xiii
 Franciscus van Assisi 213
 Friedrich, R.W. 238
 Frieling, R. 19, 26, 29
 Fritzsche, H. 78
 Frostin, P. 273
 Fuchs, E. 104, 162, 169, 170
 Fussel, K. 19, 22, 123, 250
- Gadamer, H.G. 125, 126
 Galilea, S. 22, 23, 26, 27, 32, 189
 Galloway, A.P. 104
 Galot, J. 103
 Gastelaars, M. 238
 Geertsema, H.G. 105, 112
 Gehlen, A. 242
 Geiselman, J.R. 140, 160
 Geisthardt, G. 110
 Gerber, U. 33, 36, 45, 47
 Gerhart, G.M. 62-64, 66
 Gibellini, R. 19
 Giddens, A. 25, 223, 242, 267, 268, 272, 273, 291
 Giménez, G. 189
 Ginzburg, C. xv
 Girardi, G. 252, 253, 258
 Goba, B. 62-68, 72, 73
 Goddyn, H. 240, 242
 Gogarten, F. 136, 137
 Goldenberg, N. 40
 Goldstein, H. 26, 28
 Gollwitzer, H. 53
 Gössmann, E. 33, 36, 45, 47
 Göttner-Abendroth, H. 40
 Goulder, M. 148
- Gouldner, A.W. 6, 7, 238-240, 283, 286, 287, 290, 291, 293, 296
 Govender, S.P. 66, 69, 218, 225, 232
 Gramsci, A. 21, 26, 207, 261-267, 273, 290
 Grant, J. 42
 Grass, H. 172
 Grasser, E. 166, 179
 Gray, M. 44
 Greeley, A. 289
 Gregorius van Nazianze 85
 Greinacher, N. 257
 Grillmeier, A. 93
 Grimstad, K. 40
 Groot, A.D. de 246
 Groot, M. de 39, 41, 45, 46, 49, 50
 Groot-Kopetzky, B. de 46
 Grossmann, S. 42
 Guardini, R. 133, 135
 Gudorf, C.E. 34, 36, 38, 39, 43
 Gustafson, J. 91
 Gutiérrez, G. xv, 9, 20-30, 32, 74, 75, 97-101, 103, 109-112, 123, 189, 220, 223, 224, 226, 232, 247, 259-261
- Haarsma, F. 114
 Habermas, J. 126, 140, 209-212, 231, 236, 238, 249, 250, 268, 271
 Hahn, F. 167, 168
 Halkes, C.J.M. xvii, 33, 35, 36, 38, 39, 41, 46-48, 86
 Hamilton, C.V. 51
 Hamilton, W. 102
 Hanson, P.D. 45
 Harding, V. 51, 55, 60
 Haring, H. xvii, 81, 83, 89, 103, 114, 243
 Harnack, A. 155, 159
 Harrison, B.W. 36, 39, 41-44, 46, 49, 219, 226, 233-235
 Harskamp, A. van xvii, 2, 114
 Hasselaar, J.M. 84
 Haug, W.F. 272
 Hausschild, W.-D. 91, 92, 114
 Hebblethwaite, P. 247
 Hébrard, M. 33
 Hegel, G.F.W. 111, 140, 205, 209, 211, 263
 Heine, S. 41
 Hengel, M. 165, 170
 Hennely, A.T. 19, 22, 23, 33, 258, 260
 Herberg, W. 56
 Hermann, I. 284
 Herzog, F. 160, 165
 Hexham, I. 67
 Heyst, A. van 36
 Heyward, I.C. 34, 40, 41, 44, 46, 48-50
 Hick, J. 148-150
 Hilbenrath, B.J. 125
 Hill, W.J. 15
 Hinkelammert, F.J. 25, 219, 224, 225, 232, 233, 243, 274-279

- Hochstaffl, J. 12, 14, 16
 Hockendijk, J.C. 54
 Hofmann, M. 18, 19, 29, 32
 Holz, H. 264
 Hoogstraten, H.-D. van 98, 240, 242-244, 266, 275
 Hoornaert, E. 26
 Horkheimer, M. 202, 203, 236, 239
 Houlden, L. 148
 Houtart, F. 66
 Hryniewicz, W. 78
 Hubertus van Romans xiv
 Huijts, L. 35
 Hunermann, P. 19
 Hunt, M.E. 37, 43, 49
 Hurcombe, L. 33

 Ibarra, E. 19
 Iersel, B. van 179
 Illich, I. 285
 Irrarazaval, D. 189
 Isasi-Diaz, A.M. 42

 Jaarsveld, F.A. van 71
 Jackson, W. 60
 Jacobs, J. 47
 Janssen, H.-G. 102, 103
 Jellouschek, H. 162, 173
 Jeurissen, R. 278
 Johannes XXIII, paus 19
 Johnson, E.A. 80, 81, 89, 90
 Johnson, J.A. 59
 Jonas, F. 238, 242
 Jones, M.J. 52, 53, 55, 58, 60
 Jones, W.R. 52, 54, 57, 58
 Jong, M. de 40
 Jordan, J. 42
 Jungel, E. 80, 104-109, 112, 115, 116, 119, 145, 169, 171, 175

 Kahl, S. 36
 Kahler, M. 155, 157
 Kaiser, G. 140
 Kameeta, Z. 64, 69, 72, 73, 195
 Kamp, A. 228
 Kamp, J. 103
 Kamphausen, E. 62
 Kant, I. 95, 96
 Karskens, M. 208
 Kasemann, E. 157, 161, 162, 166, 167, 178
 Kasper, W. 78, 81, 102, 113-115, 132, 133, 163-165, 168, 174, 175, 178, 181
 Kaufmann, F.-X. 297
 Keller, C. 44
 Kellner, E. 247
 Kelly, J.N.D. 94
 Kern, W. 104
 Kerstiens, F. 254
 Kessler, H. 10, 162, 168, 172, 176, 177
 Keulemans, E. 274, 277
 Kierkegaard, S. 76

 Kilminster, R. 263, 264
 King, M.L. 51, 184
 King, U. 33, 34, 36, 38, 40, 41
 Kitamori, K. 103
 Klappert, B. 97
 Klee, P. 138
 Klein, G. 166
 Klein Goldewijk, B. 22, 42, 224, 261
 Kliever, G.U. 26
 Klijn, T. 38
 Klimetz, N. 104
 Koch, T. 165
 Konrád, G. 283, 287, 290, 298
 Kosterman, A. 34
 Korte, A.-M. 34
 Kramer, A. 263
 Krattinger, U. 40
 Kretschmar, G. 115
 Kruse, I. 47
 Kuhn, Th. 129
 Kuitert, H.M. 27, 75, 123, 129, 220
 Kung, H. 77, 81, 83, 102, 103, 107, 136, 162, 163, 168, 175, 178-181
 Kunneman, H. 240, 246
 Kunneth, W. 165
 Kunnie, J. 73

 Lachenschmid, R. 160
 Laclau, E. 272, 296
 Laeyendecker, L. 238, 242
 Lakatos, I. 129, 130
 Lamb, M. 248
 Lambrechts, M. 208, 213
 Lampe, G.W.H. 92, 94, 113, 115, 147, 149
 Lane, D.A. 248
 Lange, F. de 100
 Lasch, C. 294
 Lash, N. 149
 Lauret, B. 162, 178
 Lediga, S.P. 72
 Lee, I.Y. 103, 115
 Leeuwen, A.Th. van 218, 242, 243, 274, 275, 277
 Lehmann, K. 151
 Lehmann, P. 216-218, 220, 222
 Leibniz, G.W. 221
 Lembke, I. 20
 Lenin, W.I. 261, 262
 Leussink, L. 38
 Levnas, E. 222, 224
 Libañó, J.B. 20
 Lienemann, W. 66
 Lincoln, C.E. 56
 Logister, W. 104, 115, 134
 Lohse, B. 91, 92, 94
 Lousy, A. 159
 Long, C. 58
 Long, E.L. 58
 Lorenz, R. 92
 Luckmann, Th. 242, 295

- Lueg, C. 33, 35, 36
 Luhmann, N. 242
 Lukács, G. 260
 Luther, M. 78, 113, 116, 140, 220
 Lüthi, K. 39
 Lutuli, A. 64
 Lyotard, J.-F. 207, 212
- Maassen, M. 35
 Machalet, C. 34
 Machovec, M. 169
 MacIntyre, A. 212, 213
 Mackey, J.P. 78, 80, 138, 159, 160, 170, 179
 MacKinnon, C.A. 34, 225
 Maduro, O. 142, 231, 292
 Maeckelberghe, E. 33
 Magubane, B.M. 66
 Maimela, S. 62, 64, 67, 69, 74
 Makhatini, D.D.L. 69, 72, 73
 Malan, D. 71
 Malcolm X 51, 53, 54, 59
 Malevez, L. 179
 Man, H. de 284, 287
 Mann, G. 285
 Mannheim, K. 10, 11, 128, 222, 223, 242, 286, 287, 289, 290, 294, 296
 Marcuse, H. 272
 Maritain, J. 103
 Marx, K. 25, 55, 123-125, 139, 205, 206, 208, 210-212, 227, 229-232, 235, 236, 261, 262, 264, 274-278, 293
 Marxsen, W. 174
 Mayatula, V.M. 68
 Mayer, R. 98
 Mayr, F.K. 89
 Mazzone, A. 262
 Mbali, Z. 67
 Mbiti, J. 70
 McDonnell, K. 113, 115
 McFague, S. 43, 49
 McKenzie, D. 104
 McLaughlin, E. 46
 McNamara, P.H. 283
 Mead, G.H. 210
 Meeks, M.D. 108
 Meerman, D. 261
 Meland, B.E. 244
 Merklein, H. 168
 Mesters, C. 31
 Metscher, Th. 263
 Metz, J.B. 2, 103, 105, 138, 150, 151, 153, 181, 213-215, 248-252, 298
 Meyer-Wilmes, H. 42
 Mgojo, K.E.M. 69, 72
 Michels, R. 285, 286
 Míguez Bonino, J. 3, 20, 22-24, 26, 30, 31, 33, 105, 117, 188, 220, 223, 231, 233
 Milikowski, H. 267
 Millard, A. 64
 Mills, C.W. 267, 287
 Miranda, J.P. 24, 190, 232
- Mitchell, H.H. 57, 58
 Modehn, C. 22
 Modras, R. 33
 Mofokeng, T.A. 62-64, 70, 72, 73, 85, 87, 88, 120, 195, 196, 218, 223
 Möhler, J.A. 114
 Moingt, J. 79, 80
 Mojzes, P. 247
 Mokoka, G.C. 62, 64-68, 71, 72
 Molla, S. 50
 Moltmann, J. xiii, 2, 19, 53, 80, 91, 92, 98, 103-108, 110-112, 115-117, 119, 150-153, 172, 175
 Moltmann-Wendel, E. 36, 38, 47-49, 105, 198
 Mommsen, W.J. 268
 Momose, P.F. 105, 108
 Moore, Barrington 221, 223
 Moore, Basil 62-64, 66, 67, 71, 72
 Morton, N. 34, 36, 41, 42, 44, 46
 Mosala, B.I. 64, 66
 Mosala, I.J. 69, 72
 Mosothoane, E. 67, 72
 Motlhabi, M. 66, 68-70, 72
 Mouffe, C. 262, 263, 272, 296
 Moyo, A. 74
 Mpunzi, A. 64
 Mühlen, H. 113, 114, 135, 145
 Mullack, C. 47
 Müller, A. 20
 Muñoz, R. 22, 26, 30, 31, 80, 87, 88
 Murray, P. 42
- Nauta, L. 285
 Neuenschwander, U. 98
 Ngindu Muskete, A. 289
 Ngobane, J.B. 72
 Niederwimmer, K. 168
 Nietzsche, F. 207
 Niewiadomski, J. 112
 Nolan, A. 63, 81
 Noordmans, O. 113, 114, 117
 Novak, M. 289
 Ntoane, L.R.L. 67, 69
 Ntwasa, S. 64, 66, 71
- O'Brien, M. 43, 234
 O'Connell, T. 289
 O'Dea, Th. 288
 Oduyoye, M.A. 49
 Ogden, S. 154, 165, 179, 180
 Ohlig, K.-H. 144, 162, 178
 Onna, B. van 250
 Oosterveen, L. 250, 298
 Opočensky, M. 52
 Opschoor, H. 66
 Ott, H. 98
 Oudenrijn, F. van den 251

- Paggi, L 262, 264, 267
 Pannenberg, W 80, 104-110, 112, 115, 117-119, 129, 135, 136, 163, 164, 168, 171, 173-176
 Pantelis, J 21, 23
 Paris, P.J 58
 Parvey, C.F 43
 Parsons, T 210, 240
 Paulus VI, paus 19
 Pelikan, J 92, 94
 Pellauer, M.D 34, 36, 38, 39, 43
 Pels, D 284, 286, 290-293
 Perrin, N 154, 168
 Pesch, R 173
 Peter, A 30
 Peters, T.R. xiii, 98, 151
 Peterson, E 91
 Peukert, H 103, 151, 248-250
 Pintasilgo, M d L 39, 42, 50, 219
 Pissarek-Hudelist, H 33, 37, 39, 45, 47, 86
 Pityana, N 64, 66, 67
 Pius XII, paus 114
 Pixley, J 21, 22
 Plaskow, J 37, 40, 45, 48
 Ploeger, A.K 246
 Podhoretz, N 286
 Poldervaart, S 34, 35
 Portelli, H 265
 Prien, H-J 20, 26, 189
 Propper, Th 181
 Prucha, M 247

 Rabuzzi, K.A 34
 Raello, F 13
 Rahner, K 79-81, 83, 112, 144-147, 149, 153, 168, 175, 181, 245
 Ramodibe, D 64
 Ramsey, A.M 147
 Ratzinger, J 81, 114
 Rayan, S 257
 Raymond, J 43
 Reeling Brouwer, R. 96, 213, 275, 277
 Reimarus, H.S 154
 Reinhartz, S 37, 38
 Rembold, A 47
 Rennies, S 40
 Ribeiro d'Oliveira, P.O 25, 26
 Richard, P 20, 25
 Ricken, F 92
 Ricoeur, P 111, 142, 243
 Riedlinger, H 103
 Rieger, R 43
 Riegol, P.N 189
 Rikhof, H.W.M 14
 Rioux, M 293
 Ritschl, D 94
 Ritter, A.M 92-94
 Robb, C.S 42, 234
 Roberts, J.D 50, 52-60, 186
 Robinson, J.A.T 147-149
 Robinson, J.M 136, 156, 157, 159-161, 166, 169, 178
 Rohmann, K. 102
 Rolfes, H 247
 Ronan, M 44, 46, 49
 Rooy, J.A 69
 Rorty, R. 211, 212
 Rosdolsky, R. 276
 Rossi, A. 268, 270
 Rossler, D 289
 Rottlander, P 19, 25, 114, 274
 Ruether, R.R. 34-41, 44-50, 55, 127, 200
 Ruler, A.A. van 113
 Russell, L.M 36, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 89
 Rutenberg, T 35
 Ruth, S 34
 Rzepkowski, H 19

 Saint-Simon, C.H. de 239, 241, 289
 Saiving, V.S 37, 44
 Salemink, Th 274, 275, 288
 Sandkuhler, H.J 263, 264
 Sanks, T.H 20, 26, 31
 Santa Ana, J. de 101
 Sassoon, A.S 262
 Scannone, J.C 19, 20, 23-26, 28, 31-33, 220, 232, 233
 Schaeffler, R. 247
 Schafer, R. 161, 179
 Scharfenorth, E.A. 97
 Schaumberger, C 36, 38, 41, 42
 Scheeben, M.J 133
 Scheffczyk, L. 78, 81
 Schellevis, L. 144
 Schelsky, H 285
 Schiele, B 38
 Schillebeeckx, E. xvii, 2, 11, 12, 14, 15, 19, 80, 83, 103, 110, 112, 115, 128, 129, 136, 142, 154, 161, 162, 165, 167, 168, 178-181, 213, 231, 237, 257
 Schilson, A 132, 181
 Schirmer, E 47
 Schleiermacher, F 82, 83, 96, 114
 Schluchter, W 270
 Schmaus, M 133
 Schoonenberg, P 138, 144-147, 149, 153
 Schottroff, L 33, 47, 165, 171, 198
 Schreiter, R.J 14, 273
 Schreurs, N 244, 245
 Schroder, H 234, 280
 Schumpeter, J.A. 286
 Schungel-Straumann, H 46
 Schurmann, H 159, 164
 Schussler Fiorenza, E. 35-41, 43-45, 47-49, 87, 127, 197-199, 234
 Schussler Fiorenza, F 136, 172
 Schutz, C 113, 114
 Schuurman, L. 30, 101, 188, 224
 Schwarzer, A 35
 Schweitzer, A. 136, 155-157, 166, 169

- Scott, R.L. 51, 55
 Sebidi, L.J. 62, 66, 218
 Seeberg, R. 155
 Segundo, J.L. 2, 3, 21-24, 28, 30-33, 80, 85-88, 96, 126, 127, 150, 182, 183, 186, 192-194, 219, 232, 233, 258-260, 265
 Setiloane, G.M. 72
 Shannon, D.T. 53
 Shauli, R. 216
 Shils, E. 286, 287
 Siebeneichler, F. 26
 Siebert, R.J. 151, 249
 Siegle-Wenschkewitz, L. 33
 Simons, E. 288
 Slenczka, R. 156, 160
 Small, A. 63
 Smith, A. 242, 275
 Smith, B.H. 20, 26, 31
 Smith, R.L. 43, 226
 Sobrino, J. 21, 22, 28-33, 85-88, 105, 107, 109, 110, 121, 177, 182, 189, 191-194, 197, 223
 Solle, D. 2, 41, 47, 98, 103, 150, 153, 161, 175, 178
 Sorge, E. 34, 40
 Souga, Th. 49
 Sparr, W. 221
 Spelman, E. 279
 Spender, D. 3
 Sprunger, A.R. 68
 Stam, J. 189
 Starhawk 40, 44
 Stegemann, W. 165, 171
 Stehm, J.H. 280
 Stobbe, H.G. 125, 126
 Stresius, L. 16
 Studer, B. 91-94
 Stumme, J.R. 218
 Stuurman, S. 280
 Suchocki, M.H. 44, 49, 87, 89
 Sundermeier, Th. 64, 67-69, 71, 72
 Swidler, L. 47
 Szacki, J. 238
 Szelényi, I. 283, 287, 290, 291, 295, 298
 Szulc Krzyzanowski, M. 299

 Tambo, O. 63
 Tamez, E. 22, 28, 127
 Tappa, L. 49
 Taussig, H. 44, 46, 49
 Taylor, J.V. 115
 Therborn, G. 240, 271, 273
 Thetete, C.B. 64
 Thielicke, H. 113
 Thomas van Aquino xiii, 13-16, 122, 160, 228, 229
 Thomas, G.B. 57
 Thompson, B. 38
 Thompson, J. 134
 Thompson, J.B. 291
 Thusing, W. 144

 Tidball, D. 171
 Tiedemann, R. 140, 203
 Töllich, P. 46, 89, 115, 146, 178, 185, 218, 248
 Tizyakuan, E.A. 242
 Thagale, B. 66
 Todt, H.E. 97, 173
 Tracy, D. 5
 Trautmann, M. 176, 179
 Traynham, W.R. 51, 57, 58, 61
 Trible, Ph. 45, 47, 87
 Trinidad, S. 189
 Troch, L. 38
 Tugwell, S. xiv
 Tupper, E.F. 104, 171
 Turner, H.M. 186
 Turner, V. 273
 Tutu, D. 62, 64, 65, 67-70, 72-74, 195, 196

 Ulke, K.-D. 284

 Vahanian, G. 102
 Valle, L.G. del 24, 219
 Van Den Hengel, J.W. 142
 Van Nieuwenhove, J. 8, 18, 19, 189, 224, 235, 257
 Ven, J.A. van der 244-246
 Verweyen, H. 173
 Vidales, R. 3, 19, 22-24, 26, 232, 233
 Vijver, H.W. 75, 123, 220
 Villa-Vicencio, C. 67
 Visser, C. 245
 Visser, J. 262
 Vogtle, E. 169
 Vögrimmer, H. 247
 Vree, D. 247
 Vuijsje, H. 285

 Wacker, M.-Th. 34, 40, 41
 Wahlberg, R.C. 38
 Waldenfels, H. 5
 Walshe, P. 69
 Warn, P. 109
 Warren, S. 244
 Washbourn, P. 40
 Washington, J.R. 56
 Watkins, B. 35
 Watson, D.L. 23, 258
 Weber, E.H. 13
 Weber, M. 206, 210, 221-223, 238, 240, 242, 267-271, 296
 Webster, J.B. 104
 Welch, S.D. 42, 44, 45, 50, 121, 219, 225, 226
 Wenck, I. 40, 47
 Wenz, G. 105
 West, C. 56, 223, 225, 231, 232
 Wevers, H.E. 147
 Whitehead, A.N. 103

Wiederkehr, D. 77, 102, 103, 135, 137, 153,
 159, 177
 Wiersinga, H. 69, 101, 112
 Wiles, M. 136, 146-150, 164, 168
 Willems, B.A. 82
 Williams, D.S. 42
 Williams, P.N. 54, 55
 Wilmore, G.S. 50-53, 57, 58, 60, 61, 184, 186
 Wilson-Kastner, P. 48, 89, 200
 Winden, H.-W. 173
 Winkeler, L. 288
 Wit, Th. de 261
 Wittgenstein, L. 7, 8, 9
 Wittschier, S. 115
 Witvliet, Th. 8, 9, 18, 19, 23, 28, 32, 33, 50,
 51, 53, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 66, 68-70, 85,
 185, 226, 257, 275
 Wolff, H. 47
 Woller, H. 46, 49

Wright, N. 55
 Würzburg, G. 263, 264
 Xhaufflaire, M. 250, 251
 Yates, W.L. 58
 Young, F. 147, 148
 Young, H.J. 55
 Young, J.U. 50
 Zahrnt, H. 159, 160
 Zambrano, L. 26
 Zeitlin, S.M. 238, 242
 Zikmund, B.B. 225
 Zola, E. 284
 Zulu, A. 65, 67, 68
 Zunhammer, N.P. 45
 Zwiefelhofer, H. 253

Erik (Erik Petrus Nicolaas Maria) Borgman is echtgenoot van Anja (Johanna Adriana Gijsbertha Wilhelmina) van Leusden en vader van Kyra (Kyra Judith Elisabeth) Borgman. Werd op 6 juni 1957 geboren te Amsterdam. Behaalde te Utrecht in 1973 het einddiploma mavo en in 1976 het einddiploma van het ongedeelde vwo. Studeerde van 1976 tot 1984 theologie en filosofie in Nijmegen, en studeerde af in de dogmatiek met de scriptie: 'Lijden, verzet, triniteit; Uitgangspunten voor een universitaire theologie in aansluiting bij de emancipatietheologieën'. Was van 1984 tot 1988 in dienst van de Nijmeegse faculteit der godgeleerdheid als uitvoerder van het onderzoekspoolproject: 'Integratie van methoden van ideologiekritiek in de theologische hermeneutiek'.

Hij doceerde van augustus tot december 1983 als Fulbright Scholar In Residence aan Mercyhurst College in Erie, Pennsylvania, U.S.A. In 1987 wilde de Nijmeegse faculteit der godgeleerdheid hem benoemen tot universitair docent dogmatiek, maar kreeg daartoe geen toestemming van de Nederlandse bisschoppen.

Hij is thans in dienst van de Nederlandse provincie der dominicanen en doet onderzoek naar de relatie tussen de theologie van Edward Schillebeeckx en de context waarin die theologie ontstaan is. Is adjunct-redactiesecretaris van 'Tijdschrift voor theologie'. Is lid van de studievereniging van de Acht Mei Beweging en actief voor de Vereniging voor Theologie en Maatschappij. Maakt deel uit van het liturgisch team van de Dominicus-gemeente in Amsterdam.

De afgelopen twintig jaar is een heel nieuw soort theologie ontstaan: Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie, feministische theologie en zwarte theologie. Maatschappelijk onderdrukte groepen eigenen zich de theologische traditie toe waarvan ze tot nog toe waren uitgesloten. De theologie die zij produceren, levert fundamentele kritiek op de theologiebeoefening aan de universiteiten van de westerse wereld.

De studie *Sporen van de bevrijdende God* laat zien dat bevrijdingstheologie, feministische theologie en zwarte theologie enerzijds en de westerse universitaire theologie anderzijds verschillend denken over de plaats waar mensen stuiten op sporen van God. Is God in de eerste plaats te vinden in de strijd tegen onderdrukking of in de door het nieuwe testament beschreven geschiedenis van Jezus van Nazaret? Bevrijdingstheologie, feministische theologie en zwarte theologie blijken de bijbelse en historische gegevens beter te kunnen integreren dan de universitaire theologie, juist doordat ze de strijd van armen, vrouwen en zwarten als uitgangspunt nemen. Deze theologieën zijn bovendien in staat een nauwe relatie te leggen met de maatschappelijke werkelijkheid, door sociaal-filosofische en sociaal-wetenschappelijke theorievorming te integreren. De conclusie van deze studie is dan ook dat de universitaire theologie zich moet aansluiten bij het project van deze vormen van theologie. Er worden enkele suggesties gedaan voor de manier waarop dat kan gebeuren.

De auteur Erik Borgman is theologisch onderzoeker. In diverse tijdschriften publiceerde hij, naast artikelen over het onderwerp van deze studie, vooral over actuele theologische en kerkelijke ontwikkelingen.



Deel 7

J.H. KOK - KAMPEN

ISBN 90 242 6510 X